فلسفة

ناصيف نصّار

الايديولوجيّة على المحكّ

فصول جديدة في تحليل الايديولوجيّة ونقدها



دار الطليعة - بيروت

الايديولوجية على المحك

للمؤلف

La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, P.U.F., Paris, 1967.
El pensamiento realista de Ibn Jaldun, Fondo de cultura economica, Mexico, 1980.

- نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، طبعة رابعة، ١٩٨١ .
- طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٨٦ .
- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مكتبة بيسان، طبعة رابعة، ١٩٩٢ .
- الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٩٤ .
- الفلسفة في معركة الإيديولوجية، دار الطليعة، طبعة ثانية، ١٩٨٦ .
- مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة، ١٩٨٦ .
- تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج/ مكتبة بيسان، طبعة ثانية، ١٩٩٤.

ناصيف نصّار

الإيديولوجيّة على المحكّ

فصول جديدة في تحليل الايديولوجيّة ونقدها

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١٨١٣ ـ ١١
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
نيسان (إبريل) ١٩٩٤

تمهيد

يخطىء من يذهب إلى أن انهيار الاتحاد السوفياتي، وما كان يعرف بالكتلة الإشتراكية، علامة على أفول الإيديولوجية، أو على نهاية عصر الإيديولوجية. فما انهار، في الواقع، في أوروبا الشرقية والوسطى، في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، هو منظومة إيديولوجية معينة، أو تطبيق معين لهذه المنظومة الإيديولوجية، وليس الإيديولوجية نفسها كنمط من أنماط التفكير الاجتماعي. وما زال مع هذا الانهيار هو نوع معين من الصراع الإيديولوجي على الصعيد العالمي وعلى صعيد المجتمعات المعنية به بصورة مباشرة، وليس الصراع الإيديولوجي نفسه. فالإيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والحضور والتأثير، في مختلف أقطار العالم وفي شبكة العلاقات الدولية. وحيثما ينتهي شكل، يتكوّن شكل جديد. وعندما تتفكك منظومة، تتركب منظومة جديدة محلها. ومن الطبيعي أن يستتبع ذلك تغيرات في أطراف الصراع ومستوياته واتجاهاته.

إن المغالاة في تعظيم وظيفة الإيديولوجية في البناء الإجتماعي، سواء كان العمل فيه محافظاً أم إصلاحياً أم ثورياً، كالمغالاة في تحجيمها وتهميشها. فالإيديولوجية تؤدي وظيفتها، أو بالأحرى وظائفها، في البناء الإجتماعي، وهي نمط من أنماط التفكير الإجتماعي، أو نوع من أنواعه،

ينزع طبيعياً إلى أن يهيمن على الأنماط أو الأنـواع الأخرى التي يتفـاعل معها، فيمتد حيناً وينتشر ويطغى، وينكمش حيناً آخر ويتقلص وينزوي، بحسب الخصائص التاريخية المتعينة لجدلية تفاعله مع القوى الناشطة في المجتمع. ولذا ينبغي اعتباره والنظر إليه، واستخدامه عملياً، دون توهم حول قدرته، ودون تزييف لطبيعته.

ونصوص هذا الكتاب تندرج تماماً في هذا الاتجاه... فهي تقوم على إدراك حاد بماهية الظاهرة الإيديولوجية ومكانتهـا في البناء الإجتـماعي. وتسعى إلى تسليط أنـوار التحليل النقـدي عليها، تـوصلاً إلى التعـرف الموضوعي على حقائقها من جهة، وإلى تعزيز العقل العلمي والفلسفي في مواكبتها ومحاكمتها من جهة ثانية. أما من جهة نسبتها إلى ما سبقها من نصوص نشرتُها عن الإيديولوجية، فإنها إضافات، بعيدة عن التكـرار، ومنفتحة على الجديد في التجربة وفي المعرفة.

إن مجال الإيديولوجية، أو المجال الإيديولوجي، من أشد مجـالات الحياة الثقافية الإجتماعية لطافة ومرونة، ومن أعقدها احتجاباً وظهوراً، ومن أوسعها تداخلاً مع سائر مجالات الحياة الإجتماعية، النفسـية والثقافية والسياسية والتربوية والإقتصادية والإعلامية. ولذلك يبدو أقدر من غيره على مقاومة التحليل وعلى الإفلات من قبضة النقد. ومن هنا، يصح أن نستنتج أن التركيز على بنيتـه الداخليـة يقود بـالضرورة إلى التركيـز على تفاعلاته الخارجية، والعكس صحيح أيضاً. إن مفهوم المجال من المفاهيم الأساسية التي يمكن توظيفها بجدوى كبيرة في العلوم والفلسفة الإجتماعية. فهو يضيف إلى مفهوم المكان شيئاً من عنصر الحركة والتحرك، وإلى مفهوم الفضاء شيئاً من عنصر الذات والذاتية. فإذا كانت هذه المفاهيم الثلاثة مترادفة بوجه عام، فإن مفهوم المجال أصلحها وأغناها للتفكير في ظاهرات الحياة الإجتماعية وعلاقاتها. وعلى هذا الأساس، عندما نتحدث عن مجال

الإيـديولـوجية، فـإننا نعني الحيّـز الـذي تحتله في الحيـاة الإجتـماعيـة، والفضاءات التي تتحرك فيها أو تنفذ إليها، كما نعني الفسحة التي ينطوي عليها بنيانها. بعبارة أخرى، التصورات الإيديولوجية تتحدد بالنسبة إلى مجال داخلي، هو مجموعة الأنساق واللطائف والإشارات التي تتألف منها الإيديولـوجية، وإلى مجـال خارجي، هـو مجموعـة الروابط والتفـاعلات والآفاق المفتوحة أمام الإيديولوجية.

ولما كانت الحركة من عناصر مفهوم المجـال، سواء كـان داخلياً أم خارجياً، بات من الممكن، بل من الضروري، الإنتقال من مفهوم مجال الإيديولوجية إلى مفهوم زمن الإيديولوجية. ففي مجال الإيديولوجية، يبرز زمن خاص من أزمنة الحياة الإجتماعية، هو بالضبط زمن الإيديولوجية. ومعناه ثلاثة معان: الأول هو تصور الإيديولوجية للزمان والتاريخ، والثاني هو سيادة الإيديولوجية في الحياة الإجتماعية السياسية في عصر معين بصورة كافية لتعريف هذا العصر بها، والثالث هو كيفية خضوع الإيديولوجيـة لعامل الزمن وتعاطيها معه، نشوءاً واستمراراً وتـطوراً واندثـاراً. المعنى الأول، أي الزمن بحسب الإيديولوجية، موجود، على الخصـوص، في أقوال الإيديولوجية عن التاريـخ وأحكامهـا على مـراحله. وهو يتقـاطع بدرجة أو بأخرى مع تصورات الزمن بحسب الأسطورة والدين والفلسفة والعلم. أما المعنيان الآخران، فإنهما غير موجودين في النص الإيديولوجي نفسه. ولذا ينبغي استقراؤهما بالنظر إلى الإيديولوجية من خارج نصّها. وفي هذا السياق، ينبغي التنبـه إلى الفرق الكبـير بين معنى نهايـة عصر الإيديولوجية وبين معنى عصر نهاية الإيديولوجية. فما تعنيه عبـارة نهاية عصر الإيـديولـوجية يفـترض وجود عصر سـادت فيـه الإيـديـولـوجيـة والصراعات الإيديولوجية، ثم أخذت سيادتها في الهبوط والتلاشي. إلا أنه لا يفترض شيئاً محدّداً عن مصير الإيديولوجية بعد زوال سيادتها، خلافاً لما

تعنيه عبارة عصر نهاية الإيديولوجية. فهذه العبارة تعني أن ما ينتهي هو الإيديولوجية، وليس فقط سيادتها، وان هذه النهاية تجري في عصر معين لأسباب معينة. وفي الحقيقة، يسهل الانزلاق من معنى نهاية عصر الإيديولوجية إلى معنى عصر نهاية الإيديولوجية، ولا سيما عندما تحتل إيديولوجية معينة مجالات الحياة الإجتماعية كلها وتظهر كأنها هي الإيديولوجية نفسها، فيكون انهيارها بمثابة انهيار للإيديولوجية كلها. والمراقبة الواعية والنقدية للواقع هي الوسيلة النافعة لتصحيح مثل هذا الانزلاق. فالعلاقات بين الإيديولوجية وبين العصر بمعناه الإجتماعي التاريخي، لا يمكن أن تختزل من وجهة نظر إيديولوجية واحدة بعينها، أو من وجهة النظر في مصير إيديولوجية واحدة بعينها. لكل إيديولوجية عمر خاص، إذا جاز استعمال هذا التعبير، وقدرة خاصة على البقاء والاستمرار، وعلى التكيف والتطور، في مواجهة المشكلات والأزمات والمآزق، وعلى الانبعاث بعد ركود وجمود. إن مجال الإيديولوجية هو، بهذا الاعتبار، مجال منظومة مفتوحة من التحولات المتشابكة: تحولات تجري في الإيديولوجية وتحولات تجري انطلاقاً من الإيديولوجية وتحولات تجري ضد الإيديولوجية. فهل يوجد قانون شامل يحكم هذه التحولات لجميع الإيديولوجيات؟

ليس هذا السؤال هو السؤال الوحيد الذي ينتظر النظرية النقدية للإيديولوجية.

بيروت، في ١٩٩٤/١/١٧

[I]

عناصر منهجية
لدراسة معاني التصورات الإيديولوجية

---

١ ـ الغرض من هذه المقالة

الغرض من هذه المقالة الموجزة طرح بعض القواعد العامة لدراسة التصورات الإيديولوجية. فليست هذه المقالة إذن بحثاً مستفيضاً في مناهج دراسة الخطاب الإيديولوجي، كما تبلور في المرحلة الحاضرة من تاريخ العلوم الإجتماعية والعلوم السياسية. وليست عرضاً كاملاً للمنهج الذي نراه أصلح من غيره لتحليل وتفسير الخطاب الإيديولوجي. إنها مجموعة أفكار حول مجموعة قواعد إجرائية، قابلة للتطوير والتعديل. وهادفة إلى دراسة جزء محدد من الخطاب الإيديولوجي، وهو معنى تصوّر معيّن فيه. وعليه، لن نتناول بالعرض والنقد المنهج التقليدي لتحليل المدارات، أو منهج تحليل المضمون، أو منهج إحصاء المفردات، أو منهج تحليل حقول الدلالة، أو منهج تحليل الحقول المرجعية، أو منهج تحليل مسار البرهنة، أو غيرها من المناهج التي هي قيد التطبيق والتطوير في الدراسات الإجتماعية والسياسية للخطاب الإيديولوجي. فالقواعد الإجرائية التي نطرحها تتقاطع مع هذا أو ذاك من تلك المناهج، ولكنها لا تنتمي إلى منهج بعينه

منها. وهي مرتبطة في الأساس بتصورنا للإيديولوجية، وفي الوقت الحاضر بما نتوخاه من كشف المعاني التي يحملها تصور الأمة في صنف واحد من الإيديولوجيات، وهو صنف الإيديولوجيات القومية. وإذا كان لنا أن نطلق إسماً على المنهج العام الذي ينظمها، فإننا نقترح أن يُسمى منهج الأنساق المتكاملة لتحليل التصورات الإيديولوجية.

٢ ـ معنى التصور الإيديولوجي

ما نعنيه بالتصورات الإيديولوجية هو المضامين التي تحملها الألفاظ الإسمية الداخلة في تكوين الإيديولوجية من حيث هي بناء فكري مميز. والمعيار الأساسي لتمييز إيديولوجية عن أخرى في الواقع العيني هو الجماعة التي يرتبط التفكير بوجودها ومصالحها ومصيرها؛ بدون جماعة تاريخية معينة، مقصودة في ذاتها وفي علاقتها مع جماعات النوع البشري، لا يقوم بناء إيديولوجي، أو جزء من بناء إيديولوجي. فالإيديولوجية بالمعنى العيني هي نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها، من حيث هي جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها. وهذه النظرة تتألف من تصورات وقضايا خبرية وإنشائية وقيمية. مما يعني أن التصور الإيديولوجي الذي نعنيه هنا ليس النظرة الشاملة إلى وجود جماعة معينة وتاريخها الماضي والمقبل بكل أصعدته ومشكلاته، وليس التفسير الشامل أو وجهة التفسير الشامل لجانب من الوجود أو للوجود كله، وإنما هو المضمون الذهني المقترن بلفظة معينة وجملة الدلالات والإيحاءات التي تحيط به أو تنبثق منه. ومن الواضح أن الخطاب الإيديولوجي، بما ينطوي عليه وما يثيره من آراء ومشاعر، ينبني في نهاية التحليل على مجموعة من المفاهيم الأساسية. وهذه المفاهيم تستحق أن تدرس قبل غيرها، لأن قيمة البناء الفكري القائم عليها تتحدد بقيمتها.

٣ ـ صعيد الخطاب الإيديولوجي

الخطاب الإيديولوجي ليس كل شيء في الإيديولوجية. إنه في شكله الأعم مجموعة النصوص التي تعطي الإيديولوجية حيّزاً خاصاً في مجال التواصل الإجتماعي. والدراسة الشاملة الكاملة للإيديولوجية لا تنحصر في دراسة صعيد الخطاب فيها. ثمة أصعدة عدة ينبغي تناولها بالتحليل للحصول على نظرة علمية وافية إلى إيديولوجية معينة، كصعيد الممارسات الفعلية للإيديولوجية، المتمظهرة مثلاً في المؤسسات أو في السلوك الفردي، وصعيد الحياة الإيديولوجية النفسية التي تعبر عن نفسها بما هو دون الخطاب المعقلن. إلا أن صعيد الخطاب الإيديولوجي يصح أن يكون موضوعاً لتحليل خاص، نظراً لما يتمتع به من مقومات ذاتية ومن أهمية في تغلغل الإيديولوجية وانتشارها وانتقالها عبر الأجيال. وفي الواقع، لا يمكن عزل الخطاب الإيديولوجي عن السيرورة الإجتماعية للإيديولوجية عزلاً تاماً. إلا أن هذا لا يعني أن القراءة التحليلية للخطاب الإيديولوجي ينبغي أن تتم بالضرورة بعد دراسة البنية الإجتماعية باعتبارها بنية متحققة موضوعياً ومحددة لتكوين صعيد الخطاب الإيديولوجي ودوره. إن صعيد الخطاب الإيديولوجي جزء لا يتجزأ من البنية الاجتماعية الشاملة. والعلاقة القائمة بينه وبين سائر أصعدتها يمكن أن تكون علاقة انعكاس أو تبعية، كما يمكن أن تكون علاقة توجيه أو غير ذلك من علاقات الفعل والانفعال. ولذلك ينبغي تناول صعيد الخطاب الإيديولوجي على قاعدة الواقعية الجدلية النسبية، والتركيز على بنيته الذاتية كمدخل إلى فهم حركة البنية الاجتماعية بكاملها.

٤ ـ التصورات الإيديولوجية كتعبيرات لغوية

لا شك في أن شرط الموضوعية يتطلب أن يُنظر إلى التصورات المنتظمة

في خطاب إيديولوجي كأشياء. ولكن إذا كان الجدل بين علماء الإجتماع قد بيّن الصعوبات التي تحول دون تطبيق قاعدة دوركهايم على الأحداث الإجتماعية الممكن مراقبتها بأساليب حسية تطبيقاً صارماً، فبأي معنى، يمكن التمسك بقاعدة الشيئية في دراسة التصورات الإيديولوجية؟.

بداية الجواب عن هذا السؤال تكمن في ضرورة جدلية التعليل والتفهم، المتجاوزة لأحادية المنهج التعليلي وأحادية المنهج التفهمي، في دراسة مجالات السلوك الإنساني المنطوية على معنى. ولكن يمكن القيام بخطوة كبيرة في نقد قاعدة الشيئية بالتركيز على كون التصورات الإيديولوجية موجودة في مجال تعبير لغوي ومحكومة بمنطق هذا المجال. فما هو مطروح أمامنا ليس خافياً كالنوايا، وليس بادياً كالمؤسسات والحروب والثورات، وإنما هو تعبيرات لغوية خاصة، يمكن تناولها بالتحليل من وجهات مختلفة. وكما يفعل المحلل النفساني عندما ينظر إلى الأحلام كتعبيرات عن حقائق ورغبات نفسية فردية، يمكننا أن ننظر إلى التصورات الإيديولوجية كتعبيرات ذهنية لغوية عن حقائق ورغبات جماعية، واقعة تحت المراقبة الموضوعية كتعبيرات حسية، وقابلة للتحليل من وجهة منطقية، ومن وجهة نفسية، ومن وجهة سوسيولوجية، ومن وجهات أخرى، مع الاستعانة بأساليب التحليل التي تنتجها العلوم الألسنية.

٥ ـ معنى التصور الإيديولوجي في ضوء موقعه في النظام الإيديولوجي

من أجل دراسة أي تصوُّر من تصورات أي إيديولوجية، ينبغي تحديد الصنف أو الفئة التي تنتمي إليها الإيديولوجية، وتحديد منزلة التصور المقصود درسه في إطار الإيديولوجية المصنفة. فالإيديولوجية القومية والإيديولوجية الطائفية والإيديولوجية الطبقية، مثلاً، تشكل أصنافاً باعتبار

طبيعة الجماعة التي يرتبط التفكير بها. الإيديولوجية القومية العربية، مثلاً، تشكل فرداً ضمن مجموعة الإيديولوجيات القومية، كما أن الإيديولوجية البروليتارية تشكل مجموعة ضمن فئة الإيديولوجيات الطبقية، والإيديولوجية البروليتارية الإيطالية فرداً ضمن مجموعة الإيديولوجيات البروليتارية. وليس التصنيف الأولي للإيديولوجية مطلوباً لتوضيح الإدراك وحسب، وإنما هو مطلوب لتوضيح منزلة التصور المقصود درسه في الإطار العام لنظام الإيديولوجية. فالتصورات في أي نظام إيديولوجي تتراتب وتترابط في اتجاهات أفقية وعامودية، صاعدة ونازلة، ولا يمكن أن يأتي تحليل معنى التصور المقصود درسه مطابقاً للواقع بدون إدراك لموقع هذا التصور بالنسبة إلى سائر تصورات الإيديولوجية. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقرر بصورة تقريبية مسبقة أن معنى تصور الأمة في إيديولوجية طبقية يختلف عن معناه في إيديولوجية قومية، كما يختلف معنى تصور الطبقة الإجتماعية في إيديولوجية قومية عن معناه في إيديولوجية طبقية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تصور الدولة، أو تصور النظام السياسي أو تصور الثورة أو تصور الحزب أو تصور الأصالة الخ... التصور الأساسي في إيديولوجية معينة قد يتحول إلى تصور ثانوي أو هامشي أو فرعي في إيديولوجية أخرى. وهذا كله يعني أن معنى التصور يختلف بحسب درجة أهميته في النظام الإيديولوجي، وبحسب مجموعة مؤشرات وقرائن، كمؤشرات التواتر والتوارد، الكمية والكيفية.

وفي الحقيقة، ليس اعتبار الموقع في النظام الإيديولوجي سوى مدخل إلى أربع عمليات يتحدد بها المعنى الحقيقي، أو المعاني الحقيقية، للتصور المدروس. وهذه العمليات هي: تحليل نسق المقومات، وتحليل نسق العلاقات، وتحليل نسق العوامل، وتحليل نسق الوظائف. فلنتكلم على كل واحدة من هذه العمليات.

٦ ـ تحليل نسق المقومات

لكل تصوّر مفهوم، أي مجموعة عناصر مؤتلفة ومقترنة باللفظة الدالة اصطلاحاً على التصور. وتسمى تلك العناصر مقومات التصور الذاتية. وما يحدد المفهوم يسمى التعريف. ومن هنا، كانت العملية الأولى التي يتعين القيام بها لكشف معنى التصور هي البحث عن تعريفه، وتحليل هذا التعريف تحليلاً داخلياً.

لنأخذ تصور الأمة، فهل يمكن البحث عن مستلزماته وعلاقاته ونتائجه قبل معرفة مفهومه؟ إن السؤال عن المقومات التي تشكل بها مفهوم الأمة هو الشرط لكل الأسئلة البحثية الأخرى. إذ إنه لمن الواضح أن كل بناء إيديولوجي قومي يتحدد انطلاقاً، بما يضعه من مقومات ذاتية في تصور الأمة. فإذا كان المقوم الأساسي للأمة هو اللغة، أو بالأحرى الرابطة اللغوية، بات من الممكن مواجهة المستلزمات الثقافية والسياسية والجغرافية والإقتصادية والإجتماعية لوحدة الأمة ـ اللغة ـ بأسلوب منطقي محدد تختلف حركته عن حركة الأسلوب الملائم لتحليل مستلزمات التصور الذي يحدد الأمة بالدولة أو بالعرق أو بغير ذلك من الروابط الجماعية الأساسية.

وتتباين الكتابات الإيديولوجية في مدى الاهتمام بصياغة تعريفات تصوراتها وبالدفاع عنها وتبريرها. ومن هذا التباين، تنشأ ضرورة تنويع أساليب تحليل المقومات الذاتية للتصور، كما تنشأ ضرورة تصنيف التعريفات بحسب نوع بلورتها وصياغتها.

وبحسب قسمة منطقية شكلية، تكون التعريفات إما معلنة، وإما مضمرة. والتعريفات المعلنة، إما بسيطة، وإما مبلورة. فإذا كان التعريف مضمراً، فإما أن يُستدل عليه من خارج نص الخطاب الإيديولوجي،

بالرجوع إلى نصوص من الاتجاه نفسه أو إلى طرق استعمال شائعة في العصر، وإما أن يُستدل عليه من داخل النص، بالاستعانة بمنهج تحليل حقول الدلالة، الذي يوصل إلى المقومات من خلال الأوصاف والأفعال المقترنة بالتصور، ومن خلال التصورات المعادلة أو المشاركة أو المقابلة للتصور. وفي هذه الحالة، تتقاطع عملية تحليل نسق المقومات مع عملية تحليل نسق العلاقات. فالمعنى الذي يتطلب إظهاره تحليل معاني المفردات المحيطة به هو في الحقيقة معنى كامن في شبكة. ويحتاج إلى كثير من الجهد والعمل الاستنتاجي لكي يخرج إلى العلن كمعنى مفرد، مضيء لغيره. ولذلك، يرتاح التحليل في الدرجة الأولى للتصورات المعلنة تعريفاتها. ويواجه بطبيعة الحال مشكلات من نوع آخر. يُسمى تعريف التصور المعلن بسيطاً إذا جاء مذكوراً دون شرح للحجج الداعمة لتبنيه واستبعاد غيره من التعريفات. ويسمى مبلوراً، إذا رافقته معالجات تبريرية ونقدية حول أسباب وضعه على النحو الذي وضع عليه. وسواء كان تعريف التصور بسيطاً أو مبلوراً، فإنه من الطبيعي أن ينطوي على مجموعة مقومات، لا على مقوم واحد، وإلا كان تعريفاً بالترادف. وليس التعريف بالترادف تعريفاً بالمعنى الحقيقي. وذلك طبيعي، لأن مهمة التعريف هي إضافة شيء إلى شيء، أو ربط شيء بشيء، بحيث ينتج معنى جديد متميز عن سائر المعاني. وقد يخطر على بال الباحث هنا أن التعريف النموذجي، الأرسطوطاليسي، للإنسان بأنه حيوان عاقل أو ناطق، وهو تعريف يقوم على قاعدة الجنس القريب والفصل النوعي، هو التعريف الذي ينبغي أن تحتذي به جميع التعريفات في البناء الإيديولوجي، أو ينبغي أن تقاس بالنسبة إليه. إلا أن هذا الخاطر لا يمكن الركون إليه تماماً. فالإيديولوجية لا تتوخى كالعلم أو كالفلسفة الوصول إلى تعريفات لمفاهيم التصورات في عموم ما تنطبق عليه، وإنما تتوخى الوصول إلى تعريفات لمفاهيم

التصورات في خصوص ما هي موضوعة لأجله، وهو وجود ومصالح وتطلعات جماعة تاريخية خاصة بعينها. واستخدام العلم أو الفلسفة في وضع التعريفات أسلوب يمكن أن يلجأ إليه الفكر الإيديولوجي، ويجني منه فوائد كثيرة. إلا أنه لا يغيّر طبيعته بهذا الاستخدام. وبالنسبة إلى الباحث في معنى التصورات الإيديولوجية، يشكل هذا الاستخدام خاصية ينبغي استثمارها إلى أبعد حد، مع العلم أن معظم التعريفات الإيديولوجية هي رسوم أو اصطلاحات إجرائية متلونة بالتجربة الإجتماعية التاريخية التي تحتضنها.

يترتّب على الباحث من جراء هذا الوضع أن يعالج مجموعة أسئلة تتعلق بقضية تعدُّد المقومات في مفهوم التصور. ما هي هذه المقومات بالضبط؟ كيف يأتي ترتيبها؟ هل هي متعادلة القيمة في تكوين المفهوم؟ هل يحتل مرتبة الصدارة والأولية مقوم معين بينها؟ وما هي نوعية العلاقات بين المقومات؟ هل هي علاقات اشتقاق أم علاقات تضمين، أم هي علاقات برّانية محضة؟ وفي هذه الحالة، هل الرابط بينها هو رابط العطف أم رابط البدل؟ فالإجابات عن هذه الأسئلة تؤدي إلى تكوين صورة واضحة عن التماسك الداخلي للتصور، وهو ما نسميه نسق المقومات.

لنأخذ مثلاً مفهوم الطبقة الاجتماعية. ففي معظم الإيديولوجيات، يرد الوعي الطبقي في عداد مقوماته. لكن الاختلافات كبيرة حول مرتبة هذا المقوم في نسق مقومات الطبقة الإجتماعية. وهذه الاختلافات تابعة للاختلافات حول المقومات الموضوعية للطبقة الإجتماعية. فمن الإيديولوجيات ما يجعل الوعي الطبقي مقوماً ثانوياً، لا يمنع غيابه عن التكلم على طبقات إجتماعية، ومنها ما يجعله شرطاً لا بد منه لوجود الطبقة الإجتماعية، ومنها ما يربط أهميته بالجانب النضالي للطبقة الاجتماعية، لا بوجودها نفسه. ومن الواضح أنه يترتب على كل اختيار من هذه

الاختيارات الثلاثة نتائج حاسمة على صعيد نظرية المجتمع ونظرية حركته الداخلية.

وإذا عدنا إلى مفهوم الأمة، فإننا نجد أن الإيديولوجيات تختلف كثيراً في تعداد مقوماته، وفي ترتيبها، وفي تحديد العلاقات فيما بينها. فهل الوعي القومي مقوم من المقومات الذاتية للأمة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي شروط تكوينه في نسق المقومات الموضوعية للأمة؟ وما هي حصراً هذه المقومات؟ إذا قلنا إنها اثنان: وحدة اللغة ووحدة التاريخ، فأي هذين العاملين يتقدم على الآخر؟ وما هو محتوى وحدة التاريخ؟ وتالياً، ما هي العلاقة بين الأمة وعامل الدولة الواحدة؟ والعلاقة بين الأمة وعامل الأساس الجغرافي، وسواهما من العوامل؟ وثمة سؤال آخر لا بد من طرحه: هل يمكن تعميم القول بوحدة اللغة ووحدة التاريخ على جميع المجتمعات التي تسمى أمماً؟

إن إثارة موضوع التعميم لا تدخل في تحليل النسق الداخلي للتصور، ولكنها تدخلنا إلى مسألة كيفية سلوك الفكر الإيديولوجي توصلاً إلى المقومات التي يراها ضرورية لبناء مفهوم التصور. وتحليل هذا السلوك يلقي الضوء على الشروط المعرفية المصاحبة لنسق المقومات. إلا أننا نستحسن أن نعالج هذه الناحية من نسق التصور في باب نسق العوامل. فالعامل الابستمولوجي يطول سياق البرهنة، ليس فقط على صعيد تكوين المفهوم، بل على صعيد تكوين البناء الإيديولوجي برمته. ومن الأفضل تحليله بعد تحليل نسق العلاقات التي تحيط بالتصور.

وقد نقع في النص الإيديولوجي الذي ندرسه على أكثر من تعريف للتصور، أو على تعريفات جزئية مبعثرة. ففي هذه الحالة، ينبغي العمل على إعادة تركيب ما هو أجزاء مبعثرة، مع مراعاة التماسك المنطقي، بقدر ما يمكن، وكذلك العمل بالمقارنة على التعريفات المتباينة، إما لاكتشاف

الوحدة فيما بينها، وإما لإظهار الفوارق، التي قد تعبر عن تطور في نمو التصور، وقد تعبّر عن تناقض أو عن تصرف براغماتي محض.

٧ ـ تحليل نسق العلاقات

يتألف نسق العلاقات بالنسبة إلى تصور إيديولوجي معين من مجموعة الروابط الإيجابية والسلبية، التي تقوم بينه وبين التصورات المحيطة به. ودوره في تبيين معنى التصور مكمل بصورة مباشرة لدور نسق المقومات. إذ إن الشبكة التصورية التي يقع فيها المفهوم هي التي تحدد مجال فاعليته النظرية. وإذا كان من الصحيح القول مع هيغل بأن النتيجة ليست شيئاً ذا معنى إذا جرّدت من السيرورة التي أفضت إليها، فإنه من الأصح القول بأن التصور كنتيجة صراع إيديولوجي ليس شيئاً ذا معنى إذا انفك من شبكة المفاهيم التي يتفاعل منطقياً معها.

وتسهيلاً لعملية تحليل هذه الشبكة، نرى أنه من المفيد تمييز ثلاثة حقول فيها: الحقل الأول هو الحقل الضيق أو القريب، ويشمل التصورات التي لها صلة مضمون ومشاركة مع التصور المدروس. والحقل الثاني هو الحقل الواسع أو البعيد، ويشمل مجموعة التصورات التي تقدمها الإيديولوجية لضبط وضع التصور في سياقها العام. والحقل الثالث هو الحقل المعارض، ويشمل التصورات المقابلة على اختلافها واختلاف نوعية مقابلتها، التي يحاول التصور المدروس أن ينتصب في مواجهتها، وأن ينفيها، إذا أمكن.

هذه الحقول الثلاثة مترابطة ومتداخلة فيما بينها، فلا يمكن وضع حدود دقيقة فاصلة يبدأ عندها الواحد وينتهي الآخر. ومع ذلك، فإنه من الممكن استعمالها بجدوى كبيرة في تحليل معاني التصورات الإيديولوجية. وتطبيقاً على تصور الأمة، تظهر أمامنا تلك الحقول على الشكل الآتي:

ـ الحقل الضيق يتألف على الأقل من تصورات خمسة هي: القوم والقومية والوطن والوطنية والشعب.

ـ الحقل الواسع يشمل تصورات يحتويها تصور الأمة، وتتعلق بوجود جماعات لها صفة انتمائية تاريخية، كالأقليات والطوائف، وتصورات أوسع من تصور الأمة، ولها صفة نظرية عامة، كتصور الاجتماع الإنساني أو التدرج العمراني، وتصورات سياسية لصيقة بمصير الأمة، إن لم تكن مقوماً لوجودها، مثل تصور الدولة أو الوحدة السياسية أو الوحدة الاقتصادية السياسية.

ـ الحقل المعارض يشمل التصورات التي تُعرِّف الأمة تعريفاً مخالفاً، والتصورات التي تنفي مركزية تصور الأمة، وتطرح تصورات أخرى بديلة، كتصور الوحدة العالمية أو الوحدة القارية، أو الانتماء القبلي، أو غير ذلك.

هذه الحقول تقدم نسيجاً معقداً من العلاقات بين تصور الأمة والتصورات التي يتفاعل نظرياً معها. وفي كل خطاب إيديولوجي قومي نصيب من ذلك النسيج. وإذا أردنا الذهاب بالتحليل إلى الحد الأقصى، فإننا لن نصل إلى الإحاطة الوافية بحقول التصور إلا إذا أجرينا عملية تحليل نسق المقومات على جميع التصورات الداخلة في حقول التصور. ولكن، في الواقع، يمكننا التعامل مع هذا الشرط بمرونة في ضوء معطيات كل حالة بمفردها.

ومما يجدر التنبيه إليه هو أن تحليل نسق العلاقات، كما نطرحه، لا يتعامل مع مفترضات في حقول التصور، وإنما يتعامل مع المعطيات الموجودة فعلاً في تلك الحقول. فإذا لم يكن الحقل الواسع لتصور الأمة مثلاً مشتملاً في النص الإيديولوجي المعتبر على تصور معين لفلسفة الاجتماع الإنساني، ولو على درجة بسيطة، فإننا لا نصطنع شيئاً من هذا القبيل، ولا

نلجأ إلى الافتراض إلا حيث يكون الافتراض ممكناً ومعقولاً.

وكذلك تجدر الإشارة إلى أن الحقل المعارض لكل تصور هو حقل مركب على اتجاهين، اتجاه تكون المعارضة فيه من جهة مفاهيم أخرى يحملها المصطلح نفسه في مذاهب إيديولوجية شقيقة، واتجاه تكون المعارضة فيه من جهة نظرة تنفي مركزية التصور المدروس، أو مكانته، وتبني على سلم أولويات آخر. وبقدر وعي المفكر الإيديولوجي لما هو معارض لتصوره، وبقدر تصديه له، يتنامى معنى تصوره، ويتعين على الباحث أن يهتم بتحليل نسق علاقاته.

٨ ـ تحليل نسق العوامل

لا يكتمل تحليل معنى التصور الإيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته وفي علاقاته مع التصورات المحيطة به. وذلك لأن التصور الإيديولوجي تعبير من جملة تعبيرات عن حياة شكل معين من أشكال الاجتماع الإنساني. والتعبير يحيل إلى شروط إنتاجه واستهلاكه، أي إلى المعبِّر والمعبَّر عنه وله بقدر ما يحمل من مضامين وأبعاد ذاتية. وهذه الإحالة تفتح أمامنا باب عالم غير تصوري، عالم الحياة الجماعية بجميع أبعادها الإنسانية، وتدعونا إلى متابعة البحث عن معنى التصور خارجاً عن دائرة التكوين المنطقي لمفهومه.

وبالنسبة إلى وجود التصور الإيديولوجي وتفاعله مع الحياة الجماعية، يبدو المعنى من خلال نوعين من المعطيات الديناميكية، وهما العوامل والوظائف. وفي الحقيقة، تترابط العوامل والوظائف في تحديد معنى التصور الإيديولوجي، كما تترابط المقومات والعلاقات في تكوينه الذاتي. إلا أنه من الممكن دراسة العوامل أولاً، والوظائف ثانياً، لأن الكشف عن العوامل يساعد على تجنب الافتراضات الزائفة في تحليل الوظائف.

والعامل ليس العلّة، وليس الشرط الضروري أو الشرط المطلق، إنه عنصر مؤثر في تكوين التصور، ولكن من خارج ومع إمكانية توسط عناصر أخرى. فالعلاقة بين العامل والتصور في بنية الخطاب الإيديولوجي ليست علاقة عليّة، ولا تتّسم بأي ضرورة حتمية. إنها علاقة واقع حاصل فقط، وتتسع لمجموعة من المعطيات غير الدقيقة، والمتفاوتة من حيث الثبات والاستمرار، كالبيئة والظروف. وهذه العلاقة تكون ذات قوام واحدي، إذا اقتصرت على عامل واحد، وتكون ذات قوام مركب إذا تعددت فيها العوامل. وفي أغلب الحالات، المتوقع هو أن تكون مركبة، لأن التصور الإيديولوجي يخضع لتأثيرات عديدة. وليس من الاعتباطية الافتراض بأن تعدد العوامل في تكوين التصور الإيديولوجي ينبني على نوع ما من النسق التراتبي، على شاكلة ما ينبني عليه تعدد المقومات في المفهوم. إلا أن الفارق بين نسق المقومات ونسق العوامل كبير من حيث انكشافهما أمام التحليل. فالأول لا تحتاج إعادة تركيبه إلى الخروج من دائرة النص وحركته الذاتية، بينما تحتاج إعادة تركيب الثاني إلى مثل هذا الخروج، وإن كان الانطلاق من النص ضماناً ضد التحليلات والاستطرادات الفالتة. ومن الطبيعي أن يختلف المضمون العيني لنسق العوامل بحسب الإيديولوجيات والتصورات، وبحسب المعبّرين عن الإيديولوجية، عندما يشتركون في التعبير عن إيديولوجية واحدة. غير أنه من الممكن القول بأن المضامين العينية لأنساق العوامل تتحدد في إطار تقسيم رباعي يشمل العوامل النفسية والعوامل الفكرية النظرية والعوامل الإجتماعية السياسية والعوامل الإجتماعية الإقتصادية.

أما العوامل النفسية فإنها تشمل جميع نواحي الحياة النفسية غير الذهنية، من الإرادة الواعية والطموح والعزم إلى العاطفة المكبوتة واللاوعي الذي ينفذ إلى عالم التصورات بأشكال وأساليب مختلفة، مروراً

بكل الحالات والقوى النفسية المركبة التي لا حصر مسبقاً لها. ولئن كان من الطبيعي البحث عن العوامل النفسية الجماهيرية في دراسة معاني التصورات الإيديولوجية، نظراً لكون الإيديولوجية ظاهرة جماعية جماهيرية، فإنه لا يجوز إغفال العوامل النفسية الفردية في تلك الدراسة. فتجربة المفكر الإيديولوجي النفسية جذر أساسي تغتذي منه حركة صياغته لأفكاره. ومن هذه الناحية، لا بد من الإستعانة بالمناهج الملائمة من علم النفس بمعناه الشامل، وبخاصة علم النفس التحليلي وعلم النفس الإجتماعي. فكم من التصورات الإيديولوجية ليست سوى اشتقاقات من عقد ومشاعر وتجارب عاشها الفرد أو الجمهور، وحرّكت تفكيره للبحث عن حل يرضيها، بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن ينحصر تطبيق مناهج علم النفس على الصعيد الإيديولوجي بالنصوص المكتوبة. فالأعمال والمواقف وجميع أنواع التصرف مادة ضرورية للكشف عن العوامل النفسية المؤثرة في تكوين التصور الإيديولوجي. إلا أن إثبات هذه المادة بصورة وثوقية أمر لا يجوز التساهل فيه، لأن التساهل فيه يفتح الباب للظنون والتوهمات، ومنها للإفتراءات.

وفيما يخصّ معنى تصور الأمة في ضوء العوامل النفسية، نضرب ثلاثة أمثلة تنتمي كلها إلى ما نسمّيه التصور اللغوي للأمة. ففي تصور الأرسوزي للأمة إحالات نصّية واضحة إلى مستوى العلاقة بالأم، وفي حياته تصرفات كثيرة تدل على أن العلاقة بالأم كانت محدداً كبيراً من محددات شخصيته العاطفية. فهل يمكن استخلاص معنى الأمة عند الأرسوزي بدون ربط مفهومها بتجربته العاطفية، وبما تفاعلت معه هذه التجربة من أحداث إجتماعية؟ وفي تصور كمال الحاج للأمة، كلام صريح عن عقدة نقص عاشها الحاج عندما كان على مقاعد الدراسة في مدرسة تحتل فيها اللغة الأجنبية مكان الصدارة. فهل يمكن فهم المعنى الشخصي

لدفاع كمال الحاج عن اللغة العربية بدون الرجوع إلى تلك العقدة وما استلزمته من نتائج؟ وفي حالة ساطع الحصري، هل يمكن تجاهل الدور الذي لعبه انتقال الحصري من الانتماء العثماني واللغة التركية إلى العمل مع الأمير فيصل في دمشق، أي فشله المزدوج، في تحديد المعنى الكامن في نضاله من أجل تثبيت التصور اللغوي للأمة؟

لا مجال للشك في أن الكشف عن العوامل النفسية خطوة ضرورية في عملية البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. إلا أنها خطوة دقيقة ومعقدة. ولعل أخطر ما فيها كخطوة منهجية، أنها تشد إلى اعتبار العوامل غير النفسية ثانوية أو قابلة للرد إلى العوامل النفسية، وتعتمد لأجل ذلك مفاهيم نظرية عدة كمفهوم العقلنة أو كمفهوم الاستبدال. ونحن لا نرى مسوّغاً كافياً لدعوى الرد إلى نوع واحد من العوامل في تفسير معاني الظاهرات الإجتماعية، ولا نرى أن الاكتفاء بالعوامل النفسية يؤدي إلى الإحاطة فعلاً بمعاني التصورات الإيديولوجية. فقد تتراتب العوامل في تكوين هذه التصورات، ولكنها لا تتلاغى. وإذا عدنا إلى مفهوم العقلنة، فإنه قد يوحي بأن فعل التفكير العقلي في الإيديولوجية ليس ذا أهمية في نفسه. ولكن الواقع يدحض ذلك، فمهما كان دور العوامل النفسية في تكوين التصورات الإيديولوجية، فإنه من المستحيل إنكار الطبيعة الخاصة لفعل النفسية العقلي في بناء تلك التصورات. ولذلك، تشكل دراسة العوامل الفكرية النظرية خطوة خاصة في عملية البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. والعوامل الفكرية النظرية التي نقصدها هي العوامل المنهجية والإبستمولوجية من جهة، والعوامل الفلسفية الإجتماعية من جهة ثانية. وتوفر هذه العوامل في بناء التصورات الإيديولوجية مظهراً لدرجة الثقافة العقلية التي أقيم عليها هذا البناء. ما هي الوجهة المنهجية التي اعتمدها المعبِّر الإيديولوجي للوصول إلى تصوره عن الأمة أو عن

الشعب، أو عن الطبقة الإجتماعية، أو عن الرفاهية والغنى، أو عن الحزب السياسي، أو عن استراتيجية العمل الثوري، أو عن العلاقات الدولية الخ . . . ؟ وهل لديه تصور عن شروط المعرفة وأنواعها وشروط التقدم فيها؟ وما هو مفهومه للإنسان، ولوجوده الإجتماعي التاريخي؟ إن هذه الأسئلة تقود إلى البعد النظري في الخطاب الإيديولوجي، وتؤدي إلى الكشف عن الجانب الثقافي من المعاني التي تحملها تصوراته.

ويبقى أن نقول كلمة في تحليل العوامل الإجتماعية السياسية والعوامل الإجتماعية الإقتصادية كخطوتين أخريين في البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية. وليس مرادنا الاختصار للتقليل من أهمية تلك العوامل، بل لأن الكلام فيها كثير وشائع، ولأن دورها في تاريخ الإيديولوجيات لا يثير جدلاً جدياً إلا بالنسبة إلى تفسير البنية الإجتماعية كبنية كلية مشتملة على إيديولوجية. فالتصارع بين الجماعات، على اختلافها، على السلطة السياسية في المجتمع، والتصارع بين الطبقات الإجتماعية على الثروة الإقتصادية في المجتمع، عاملان عامان لا ينجو من تأثيرهما أي خطاب إيديولوجي. والمعاني التي تنفذ منها إلى التصورات الإيديولوجية تندرج في جدليات السيطرة على التصورات والاستغلال والرفاهية. وبطبيعة الحال، تنعكس تأثيرات العوامل السياسية على التصورات السياسية، وتأثيرات العوامل الإقتصادية على التصورات الإقتصادية، بكيفية أقرب وأسهل على الإدراك. ولكن هذا لا يمنع أن يكون المعنى الحقيقي لبعض التصورات السياسية في العوامل الإقتصادية، والمعنى الحقيقي لبعض التصورات الإقتصادية في العوامل السياسية. الأمر الذي يتطلب استعمالاً دقيقاً ومرناً للمنهج الجدلي، واستيعاباً للمعلومات السوسيولوجية المتوفرة حول المجتمع أو المجتمعات التي ترجع إليها التصورات المدروسة، واستعداداً للتحرك من نسق العوامل إلى نسق الوظائف، ومن نسق الوظائف إلى نسق

العوامل.

٩ ـ تحليل نسق الوظائف

الانتقال من تحليل العوامل إلى تحليل الوظائف هو انتقال، باللغة الإقتصادية،من تحليل الإنتاج إلى تحليل الاستهلاك. وكما لفت ماركس إلى أن الإنتاج والإستهلاك متلازمان ومتداخلان، ينبغي أن نلفت إلى أن العوامل والوظائف متلازمة ومتداخلة في حياة التصورات الإيديولوجية. وإذا كان المعيار الأقرب للتميز بين العامل والوظيفة بالنسبة إلى الإيديولوجية هو معيار القبل والبعد، والمعيار الأعمق هو معيار الانفعال والفعل، فإنه لمن الواضح أن وظائف التصورات الإيديولوجية هي تظهيرات لعوامل تكوينها،وهي ،في الوقت نفسه، تجاوزات لتلك العوامل. وهذا صحيح على المستوى الذاتي وعلى المستوى الموضوعي. فالوظائف التي تؤديها التصورات الإيديولوجية تتعدى نطاق المعنى الذاتي الذي يتوخاه الفرد أو الجماعة، وتنضوي في حركة المجتمع، مستقلة عن النوايا والمقاصد الأولية لنشوئها. ومن هنا، أمكن تقسيمها إلى وظائف ذاتية ووظائف موضوعية، وأمكن عطف هذا التقسيم على تقسيمها إلى وظائف فردية وأخرى جماعية أو مجتمعية.

ولكن هذا التقسيم ليس سوى إطار خارجي للتحليل. فالمعنى المرتبط بالوظيفة يتأدى بواسطة مضمون التصور في الدرجة الأولى والمفاعيل المطلوبة أو الحاصلة في الدرجة الثانية. ولذلك ينبغي الارتكاز في تحليل وظائف التصورات الإيديولوجية على التميز الأساسي بين نوعين من التصورات والقضايا: نوع التصورات والقضايا الخبرية ونوع التصورات والقضايا الإنشائية. على مستوى التصورات الخبرية، تكون الوظائف متجهة إلى تفسير ما كان وما هو كائن، وعلى مستوى التصورات الإنشائية، تتجه إلى تعيين ما ينبغي أن يكون وإلى تبريره.وفي جدلية الخبر والإنشاء،

مروراً بجدلية أحكام الواقع وأحكام القيمة، تبرز الجوانب العملية لمعنى التصور الإيديولوجي، من طمس أو كشف، ومن تفكيك أو توحيد، ومن محافظة أو تغيير، ومن تحريض أو تأليب، ومن دفاع أو هجوم، الخ. ويمكن توضيح هذه الجدلية الدقيقة، بالرجوع إلى التقسيم الرباعي للعوامل كما طرحناه في المقطع السابق.

فالوظائف النفسية للتصورات الإيديولوجية مرتبطة بالحاجات والرغبات التي تحرك الفرد والجماعة، بوعي أو بلا وعي. فقد تأتي لإشباع تلك الحاجات والرغبات بصورة مباشرة، كلية أو جزئية. وقد تأتي لإشباعها بصورة ملتوية أو رمزية. الشعور بالخوف عند الموارنة في لبنان يقابل الشعور بالغبن عند السنة والشعور بالحرمان عند الشيعة. ولذلك يختلف تعامل الموارنة والسنة والشيعة مع الإيديولوجية الطائفية والإيديولوجية الديمقراطية البرلمانية اللتين يقوم عليهما نظام الحكم في لبنان. فكل طائفة من هذه الطوائف الثلاث تفهم نظام التعايش الطائفي في المجتمع والدولة، وتحكم عليه، من خلال شعورها نحوه. وهكذا يصبح تصور إلغاء الطائفية السياسية ذا معنى بالنسبة إلى السنة أو إلى الشيعة، ويصبح ذا معنى مضاد بالنسبة إلى الموارنة. وكما يحرك الشعور بالخوف الموارنة في لبنان، يحرك الشعور بالقهر الأكراد في تركيا، والشعور بالقهر والإستغلال السود في جنوب إفريقيا، والشعور بالاضطهاد والتشريد الشعب الفلسطيني. ويقتضي كل شعور من هذه الشعورات أن يأتي التصور الإيديولوجي السياسي حاملاً لحل يرضيه بدرجة أو بأخرى. ومن جهة ثانية، كما تكون الحاجات والرغبات النفسية الكامنة وراء التصورات الإيديولوجية حاجات ورغبات جماعية أو جماهيرية، تكون أيضاً فردية، نابعة من تجربة شخصية. ويلعب التحويل العاطفي دوراً كبيراً في شحن بعض التصورات الإيديولوجية بوظيفة نفسية عالية.

والرغبات النفسية تختلط في تحديد وظائف الخطاب الإيديولوجي مع الرغبات الإقتصادية، ولا سيما في الإيديولوجيات التي محورها العلاقات الإقتصادية في المجتمع. فالطبقة المتحكمة بوسائل الإنتاج ومرافقه في المجتمع لا تجد في تصور التوزيع العادل للثروة الإجتماعية المعنى نفسه الذي تراه فيه الطبقات العاملة. وقد استعملت الطبقة المسيطرة في بعض البلدان تصور الضمان الإجتماعي بهدف واضح، وهو امتصاص النقمة الشعبية وتأمين استمرار سيطرتها. واستعملت بعض أنظمة الحكم الثورية تصور نزع الاستعمار بهدف مزدوج: تحريض الشعب وتأليب قواه ضد العدو الخارجي، وإحكام القبضة على مقاليد السلطة في المجتمع. وعلى صعيد الإيديولوجية القومية العربية، يحمل تصور الوحدة الإقتصادية العربية وظائف منسجمة مع حاجات الفئات المتطلعة إلى سوق عربية واحدة ضخمة، ولكنه يحمل وظائف متباينة جداً بالنسبة إلى الدول العربية القائمة ومصالح الحكام فيها.

أما الوظائف المعرفية، فإنها، وإن بدت مقصودة لقيمتها النظرية بسبب ما يزعمه الخطاب الإيديولوجي من أمانة للحقيقة وتطلب لها، تصب في نهاية الأمر في الاقتناع، الذي يصب بدوره في السلوك والنضال. ولترسيخ الاقتناع بصحة الإيديولوجية وبفساد غيرها، تتدرج الوظائف المعرفية للتصورات الإيديولوجية من وظيفة التيقين إلى وظيفة الدحض والنقض، مروراً بعمليات التشكيك والطمس والتبرير والتجميل والاختزال والاتهام والتسفيه، والاستدلال على اختلاف أنواعه وبحسب فوائدها. وقد يجد الباحث عن معاني التصورات الإيديولوجية في تحليل وظائفها المعرفية أجوبة أو مفاتيح حل لمشكلات استعصى عليه حلها في تحليل وظائفها الأخرى.

١٠ ـ في تاريخية معاني التصورات الإيديولوجية

من المعنى كمفهوم إلى المعنى كوظيفة، تنتقل حركة التحليل وهي تدرك أن انتقالها لا يجري من نقطة إلى نقطة في مسرح واحد، وإنما يجري من تشكيل إلى تشكيل آخر. عالم الوظائف التي تؤديها التصورات الإيديولوجية هو عالم التفاعل المتعدد المستويات والأشكال بين الرغبة الجماعية وقد غدت فكرة وخطاباً، وبين التجربة الجماعية الحسية، بجميع أبعادها الواعية واللاواعية. والتعمق في تحليل عالم وظائف التصورات الإيديولوجية يكشف، أكثر من التعمق في تحليل مفاهيمها، عن الأبعاد التاريخية لمعانيها. فالوظيفة لأي تصور إيديولوجي مرتبطة بالوضع التاريخي المحدد للجماعة، أو بالوضع التاريخي المحدد للفرد الذي يتحمل مسؤولية صياغته وتبريره. ولذلك، ينبغي أن يصاحب الوعي المنهجي بتعدد أنساق معنى التصور الإيديولوجي وعي بتاريخية هذا المعنى. ويمكن توضيح هذه الفكرة بواسطة التمييز بين المعنى المعيوش في الذات والمعنى الخارج عن الذات، وبواسطة الربط بين قضية المراحل في التاريخ الإجتماعي وقضية المراحل في تاريخ التصور المدروس.

تاريخ التصورات الإيديولوجية، كغيره من التواريخ، وربما أكثر، هو تاريخ الانقطاعات التي تحدث فيها وبها. فالتواصل والإستمرار لأي تصور إيديولوجي منذ نشوئه إلى موته، في واقع الأمر، تواصل واستمرار نسبيان في سلسلة من الإنقطاعات. ولهذا السبب، ينبغي للباحث أن يدقق في مفهومين يظن المؤرخون المتأثرون بالفلسفة التاريخانية أنهم يمتلكونهما تماماً. وهما مفهوم الوضعية التاريخية ومفهوم المرحلة التاريخية. فبالنسبة إلى التصورات الإيديولوجية، الوضعية التاريخية هي دوماً وضعية مزدوجة التركيب. إنها، من جهة، وضعية معنى تعيشه الأفراد والجماهير وتتلمسه مندمجاً بأشواقها وخيالاتها وآلامها وتوترات علاقاتها بالآخر. وهي، من

جهة ثانية، وضعية معنى يتقرر بمعزل عن النوايا الذاتية والإرادات الحسنة، في المجرى العام للتاريخ الشامل. فإذا كان من اليسير نسبياً الوصول إلى المعنى المعيوش في نفوس الأفراد والجماهير، فإنه من الخطأ الظن أن هذا المعنى هو كل المعنى التاريخي للتصور الإيديولوجي المدروس، والظن أنه حكماً أهم من المعنى التاريخي الموضوعي للتصور نفسه. إلا أن استقراء المعاني الموضوعية للتصورات الإيديولوجية يطرح مشكلة شائكة، وهي مشكلة الحاجة إلى نظرية تفسيرية للقوى المتصارعة في الوضعية التاريخية التي تنتمي الإيديولوجية إليها. وإذا لم يكن ثمة سبيل لتجنب توسط النظرية في تحديد المعاني الموضوعية للتصورات الإيديولوجية، فإنه من الواجب على الباحث ألا يخلط في نظريته بين حركة المراحل في التاريخ الاجتماعي وحركة المراحل في تاريخ التصورات الإيديولوجية. هاتان الحركتان لا تتوازيان. ولذلك ينبغي استنباط معايير التمييز بين المراحل في تاريخ التصورات الإيديولوجية من الحركة الداخلية لتلك التصورات، بدون الظن بأن هذه الحركة الداخلية مستقلة عن الحركة الإجتماعية العامة، حركة القوى والمصالح والمؤسسات. فالتفاعل بين مراحل تاريخ تصور إيديولوجي معين ومراحل التاريخ الإجتماعي، بما فيه من جوانب سياسية وديمغرافية واقتصادية، لا يسير على قاعدة الموازاة، ولكنه ليس تفاعلاً برانياً محضاً. وفي أي حال، لا يمكن تحليل أنساق المعاني للتصورات الإيديولوجية بدون الرجوع إليه والاستنارة بأضوائه.

* * *

قلنا في بداية هذه المقالة إن ما نريد طرحه ليس سوى مجموعة قواعد إجرائية، قابلة للتطوير والتعديل، هادفة إلى دراسة معنى تصور إيديولوجي معين. ونضيف الآن، بعدما طرحنا ما وجدناه مناسباً، أن ما نريد أن نتجنبه هو أن ينفصل الوعي المنهجي عن الوعي النظري المنتج. فالمعنى الحقيقي للمنهج ليس في المنهج نفسه.

[II]

هل دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات؟

من وقت إلى آخر، يستعيد بعض مثقفي البلدان الغربية فكرة نهاية الإيديولوجيات، ويطرحونها كأنها حقيقة ثابتة أو في طريقها إلى أن تصبح حقيقة ثابتة. وكالعادة، تجد هذه الإستعادة صدى جيداً في بعض أوساط المثقفين في البلدان العربية. فتنبري هنا وهناك أقلام متطوّعة لنشر أفكار فشل الإيديولوجيات واندثارها وموتها بغية إيجاد مناخ عام يملؤه الإحباط والإذعان للواقع. ولكن هل ماتت الإيديولوجيات حقاً؟

تكونت فكرة نهاية الإيديولوجيات، في الغرب المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية وانهزام الإيديولوجيتين النازية والفاشية، ثم تجددت بعد فشل الإيديولوجية الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وها هي اليوم تنطرح بقوة بعد انهيار الأنظمة الإشتراكية في أوروبا الشرقية. وهذا يعني بالنسبة إلينا ثلاثة أشياء:

أولاً: إن ظهور فكرة نهاية الإيديولوجيات مرتبط بتحولات عميقة على مسرح الصراعات الإيديولوجية والسياسية.

ثانياً: إن مصدر هذه الفكرة، في الغرب، جماعات تدعو إلى التخلّي عن

المثل والمبادىء المثالية التي هي، في نظرها، أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقيقة، أي الأخذ بالسياسة الواقعية وبالحكم التكنوقراطي.

ثالثاً: إن الغاية من هذه الفكرة قطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وإيديولوجيتها.

بعبارة أخرى، ليست فكرة نهاية الإيديولوجيات فكرة علمية، مستنتجة من الدراسات المقارنة لتطور الإيديولوجيات في جميع مناطق العالم، حتى نقبلها ونبني عليها تفكيرنا وسلوكنا. إنها فكرة مشتقة من الصراع الإيديولوجي وموظفة في خدمة طرف من أطراف هذا الصراع. ولذا فهي ليست سوى فكرة إيديولوجية، أو شعار إيديولوجي، تخفي طابعها الإيديولوجي حتى يتيسر لها أن تنفذ في سهولة إلى أوسع الأوساط القيادية والجماهيرية التي ليس من مصلحتها قبولها. ونحن لا ندعو إلى التصدي لهذه الفكرة من باب الاستهانة بالواقعية السياسية، أو من باب التسليم بأبدية الإيديولوجيات، وهو نفسه تسليم إيديولوجي، وإنما من باب البحث عن الحقيقة، ونقد الفكر الإيديولوجي، وما يقوله هو نفسه عن نفسه، والتحرر من سيطرة الغرب علينا، على جميع الأصعدة الفكرية ومن ضمنها الصعيد الإيديولوجي.

إن لنا نظرتنا إلى الإيديولوجية. ومن هذه النظرة ننطلق، لكي نفكر إيديولوجياً، أو لكي ندرس المذاهب الإيديولوجية أو نمارس النقد عليها، من وجهة علمية أو من وجهة فلسفية.

إن المضمون الصحيح لفكرة نهاية الإيديولوجيات ينحصر في نقطتين: فمن جهة أولى، يشهد عالمنا انهيار الإيديولوجيات التغييرية الكبرى التي حركت آمال طبقات وشعوب كثيرة في هذا القرن، وانحسار الحماسة لتغيير النظام العالمي الذي يكرس تفوق منظومة البلدان الرأسمالية المتقدمة. ومن

جهة ثانية، تتكاثر المشكلات الإقتصادية والإجتماعية والتربوية في مختلف بلدان العالم بحيث ينبغي الإهتمام بمعالجتها وإدارتها، بصورة جديدة واقعية، بواسطة التركيز على الإدارات القادرة والعلوم النافعة، بدلاً من التركيز على المشاريع بعيدة المنال أو على الآمال التي لا أساس لها في الواقع المعاش. في ضوء هاتين الحقيقتين، تؤدي فكرة نهاية الإيديولوجيات معنى محدداً. فهي تعني، بحق، أفول حركات إيديولوجية كبرى أرادت تغيير وجه العالم وتشكيله من جديد، وتعني أيضاً، بحق، ضرورة توسيع نطاق انتشار التفكير العلمي وأساليب الإدارة العلمية في أنظمة الحكم وأجهزتها. ولكن هذا المضمون الصحيح لا يعني أن فكرة نهاية الإيديولوجيات صحيحة بوجه عام. إن انهيار بعض الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم ليس انهياراً لجميع الإيديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم الراهن، وليس برهاناً على أنه لن تقوم في عالم الغد إيديولوجيات تغييرية كبيرة. والإيديولوجيات الثورية ليست وحدها الإيديولوجيات التغييرية، فالتغيير الإصلاحي تغيير حقيقي لا يجوز التقليل من أهميته.

وبعد، من قال إن الإيديولوجية تكون تغييرية، أو لا تكون؟ وسيادة العلم والتفكير العلمي المتحققة بواسطة الحكم التكنوقراطي لا تعني غياب الفكر الإيديولوجي وتلاشيه. وما علينا إلا أن نلقي نظرة سريعة على خريطة العالم من حولنا حتى ندرك خطأ القول إننا دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات.

في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، يجري تحول إيديولوجي عميق تحت شعار عريض اسمه البيريسترويكا. إلى أين يتجه هذا التحول بالضبط؟ لا أحد يعلم علم اليقين الوضع الذي سيستقر عليه هذا التحول. ولكن الأكيد هو أنه لا يتجه إلى التخلي عن الإيديولوجية، ولا

إلى تجاوزها. فالإيديولوجية الشيوعية التي كانت سائدة بصورة مطلقة في الاتحاد السوفياتي تنحسر وتتراجع، قليلاً أو كثيراً وتفسح في المجال لشيء من الإيديولوجية الديموقراطية الليبيرالية، ولعودة قوية للإيديولوجية القومية، ولانتعاش متنام للدين. وفي أوروبا الشرقية، يبدو الاتجاه نحو هذه الأنماط الثلاثة من الفكر أقوى مما هو عليه في الاتحاد السوفياتي. ولعل استعادة ألمانيا لوحدتها السياسية أضخم ما أحدثته سياسة البيريسترويكا حتى الآن. فهي، بالإضافة إلى كونها تختصر التحول الإيديولوجي الذي يلف بلدان ما كان يسمى الكتلة الإشتراكية، تعيد الصلة واللحمة إلى أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية وتفتح الباب لنظام جديد في القارة الأوروبية كلها.

نقرأ بعض معالم هذا النظام الجديد من خلال مسيرة الاتحاد بين مجموعة الدول الداخلة في ما يعرف بالأسرة الأوروبية. ففي هذه الدول، يوجد نوع من استقرار إيديولوجي، قوامه القومية الرأسمالية الديموقراطية، المقترنة بالليبرالية أو بالإشتراكية أو بالمسيحية. بيد أن هذا الوضع الإيديولوجي أخذ يواجه تحولاً في اتجاه الوحدة الأوروبية، وأخذ يعاني من تنامي الإيديولوجية الأوروبية ألواناً من الارتباك والاضطراب. فإذا كانت أوروبا الغربية تعبت من التغييرات الإيديولوجية وأصبحت مهتمة بتدبير الأشياء أكثر مما هي بالمشاريع الثورية والأحلام الكبيرة، فها هي قضية الوحدة بين دولها وأممها تعيد إلى حياتها الإيديولوجية مشروعاً عظيماً، وإن كانت تقاربه بكثير من العقلانية الواقعية. فالوحدة الأوروبية فكرة إيديولوجية تأتي لكي تحمل البلدان الأوروبية الغربية على تجاوز الحدود التي بلغتها والأوضاع التي استقرت عليها بعد الحرب العالمية الثانية، بغية الثبات في معركة التقدم والسيادة على العالم.

ولا شك أنها ستلقى مشكلات وعقبات كبيرة بسبب التعدد الذي

فيهـا. ولكن يبدو أن الإرادة لتـذليل هـذه العقبات متـوافرة عنـد جميع الأطراف المعنية، ولو بدرجات متفاوتة. فالتحدي الذي يمـارسه الجبـار الأميركي والجبار الياباني لا يمكن رفعه إلا عن طريق الاتحاد. ولذلك، بقدر ما تشكل الوحدة الأوروبية مشروعاً إيديولوجياً وعملياً موجهاً ضد السيطرة الأميركية ـ اليابانية على العالم، يحاول أعداؤها وخصومها تخريب السعي إلى تحقيقها عن طريق إعلان فشل الإيديولوجيات ونهايتها. ولكن هل المجتمعان، الأميركي والياباني خاليان من الإيديولوجية؟ إن عدم وجود مشكلة قومية في الولايات المتحدة الأميركية وفي اليابان لا يعني عدم وجود للإيديولوجية القومية فيهما. وكذلك لا يعني عدم وجود إيديولوجية تغييرية إجتماعية عدم وجود كاملاً لـلإيديـولوجيـة الإجتماعيـة. فالإيـديولـوجية الرأسمالية المتقدمة جزء لا يتجزأ من النظام الرأسمالي المتقدم القائم فيهما، ولهذه الإيديولوجية سيطرة شبه كاملة على جميع نواحي التفكير الإجتماعي في الولايات المتحدة وفي اليابان. وهي تـسعى إلى إلغاء ما يعارضهـا أو تدجينه أو تجميده، بكل الطرق والوسائل المناسبة، مركزة على الفعاليـة والجدوى والإنتاجية والربح المادي والاستمتاع الحسي.

وإذا انتقلنا إلى العالم العربي، فإننا نجد خلاف ما نجده في أوروبا وأميركا الشمالية، ولكننا لا نجد ما يدل على أن عصر الإيديولوجيات قد ولى. فالإيديولوجية القومية العربية في حالة انحسار وتضاؤل، وحركـة التـوحيد للبلدان العـربيـة لا تخـطو خـطوات تـرضي شيئـاً من طمـوح الإيديولوجية القومية العربية. ولكن لا يستطيع أحـد أن يؤكد أن هـذه الإيديولوجية انتهت. فما انتهى منها هو نظرية معينة للوحدة أو مفهوم معين للتوحيد بين الشعوب العربية. وقد تتغير الظروف إيجابياً، في القرن الآتي، وتنطرح صياغة جديدة للإيديولوجية القومية العربية، تأخذ في الاعتبـار أكثر مما فعلت صياغتها السابقة، بفروعها المختلفة، المعطيات الإقليمية

التي يشتمل عليها العالم العربي. فهذه المعطيات الإقليمية غنية بالمذاهب الإيديولوجية. وليس ذلك عبثاً أو من دون مبرر موضوعي. ففي كل منطقة كبرى من مناطق العالم العربي مشكلات هوية وانتماء وحقوق ونظام وولاء وسيادة وتاريخ لم تعرف حلاً مستقراً لها. وإذا لم يكن ثمة ما يواجهها ويحركها ويتحداها سوى الصهيونية، وهي إيديولوجية أثبتت فعاليتها بقدر ما أثبتت الإيديولوجية الرأسمالية المتقدمة فعاليتها، لكفاها حتى تبقى متوثبة وملتهبة لمدة طويلة. إن خريطة العالم اليوم تعج بالإيديولوجيات المتصارعة، المحافظة والتغييرية، الرجعية والتقدمية، وهذه الإيديولوجيات المتصارعة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصراعات الإجتماعية والجماعية التي تعيشها البشرية، بإرادتها أو من دون إرادتها. وما شعار نهاية الإيديولوجيات سوى شعار خادع، يهدف إلى بسط سيادة إيديولوجية الأقوى واستتباع إرادة الأضعف وتفكيره.

[III]
مشكلة الحدود بين العقل والايديولوجية

مقدمة :

في تحديد المشكلة

ينبغي لكل عصر أن يضطلع بدفاعه عن العقل. فالقوى اللاعقلية في الإنسان تعمل باستمرار وتحت أشكال متباينة للسيطرة على سلوكه، وعلى حرية العقل ونموه. فلا راحة مستقرة، ولا مكاسب نهائية، في ما يبدو لنا انتصارات أو إنجازات أكيدة للعقل في حاضر المجتمعات والحضارات. هذه الانتصارات أو الإنجازات الأكيدة تحيط بها وتهددها أو تضغط عليها وتؤثر فيها، طبقات من الدوافع اللاعقلية الظاهرة والمستترة، في المجتمعات المتقدمة على طريق التصنيع والديمقراطية كما في المجتمعات الأخرى. طبعاً، ثمة فوارق كبيرة بين ما تعرفه هذه وما تعرفه تلك من إنجازات العقل. إلا أن الترابط المصيري المتزايد بين شعوب العالم كلها يستدعي ربط التفكير فيها بحسب الخصوصية المجتمعية والحضارية بالتفكير فيها بحسب العلاقات بين الوحدات الكبرى التي تتجمع فيها شعوب عصرنا، في إطار ما يسمى النظام الدولي. إن جدلية السيطرة بين العقل واللاعقل في كل مجتمع وكل حضارة في عصرنا، محكومة، أو، على

الأقل، مقترنة بجدلية السيطرة بين الدول والحضارات على الصعيد العالمي.

في هذا الإطار، تحتل العلاقة بين العقل والإيديولوجية مكانة عالية وتتخذ أهمية بالغة. إذ إن الإيديولوجية شكل من أقوى وأعم الأشكال المفتوحة لتأثير اللاعقل في مجتمعات عصرنا. والتفكير فيها، دفاعاً عن العقل، ينبغي أن يتجاوز النزعة التي لا ترى من اللاعقلانية الإيديولوجية سوى ما تجلى في النازية وفي الستالينية، كما ينبغي أن يتجنب إغراءات التصور المبني على فكرة نهاية الإيديولوجية، وهو تصوّر خاطىء يقوم، في أحدث صيغة له، على اعتبار سقوط إيديولوجية شمولية معينة نهاية لكل الإيديولوجيات ولكل تفكير إيديولوجي. الإيديولوجية تنتشر، بشكل أو بآخر، في معظم المجتمعات المعاصرة وتتحدّد وتتلون بخصوصياتها، وتؤثر في سلوك الأفراد والجماعات فيها، بحيث يمكن القول، من وجهة الموضوع الذي يهمنا، بأن حرية نشاط العقل مرتبطة بما تسمح به الإيديولوجية بوصفها منظومة فكرية إعتقادية سائدة، وأداة رئيسية من أدوات السلطة الحاكمة، وموجها من موجهات العلاقات بين الدول.

إن التفكير النقدي في الإيديولوجية، «كظاهرة» إعتقادية جماعية، لا يقل أهمية عن التفكير الذي يقدمه علم التحليل النفسي حول اللاوعي والنزعة والرغبة في سلوك الأفراد والجماعات. فالعقلانية التي يتوخى مذهب التحليل النفسي إحلالها في تعامل الأفراد مع حاجاتهم ونزعاتهم ورغباتهم وعواطفهم وتحولاتها، لا تبلغ مداها الكامل من دون تحرر من ضغط الإيديولوجية وقمعها المهارس على عقول الأفراد بصورة مباشرة أو بواسطة السلطة الحاكمة وأجهزتها. وتحرر العقل من ضغط الإيديولوجية وقمعها لا يكمّل ما يبتغيه التحليل النفسي فقط، بل يكمّل الجهود العلمية والفلسفية الأخرى التي تتصدى لمظاهر اللاعقل وأشكاله في العالم حولنا.

فالإيديولوجية تنشأ وتعمل في المجتمع، وهي على صلة وثيقة بالنزعات والرغبات والمصالح الجماعية، وبالرموز والقيم والتطلعات التي تجعل الجماعات معنى حياتها التاريخي متعلقاً بها، ولا تتردد في التفاعل، أخذاً وعطاءً، مع مضامين النظرة الدينية المتعالية على العقل إلى أقصى مدى. فالمواجهة بينها وبين العقل واقعة بالضرورة على تقاطع أنشطة الإنسان التي يظهر فيها تأثير اللاعقل. إلا أنها لا تفقد بذلك خصوصيتها. فالإيديولوجية تتعاطى مع العقل بمرونة ودهاء، وأحياناً بحيلة، ولا تكشف عن لاعقلانيتها حيث تستطيع إخفاءها. الخطاب الإيديولوجي لا يكتفي بحدس الإيمان، ولا يرتاح إلى مجرد تكرار صحة الاعتقاد الذي يصدر عنه. بل يستنفر جميع القوى النفسية، الفكرية وغير الفكرية، ويطلب تأييدها ونصرتها وانضواءها تحت رايته. ومن هنا، ازدواجية العلاقة بين الإيديولوجية والعقل، من جهة الإيديولوجية. ومن هنا أيضاً، أهمية مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية.

وفي الحقيقة، قد لا تشعر الإيديولوجية بمشكلة الحدود بينها وبين العقل بقدر ما يشعر بها العقل نفسه، لأنه ليس من مصلحتها إزالة الالتباس الذي يسمح لها بهامش واسع من المناورة والمراوغة تجاه العقل. إلا أن نمو العقلانية في مسيرة الحضارة بصورة واعية ومتوازنة يتطلب طرح هذه المشكلة ومعالجتها، حتى يعرف كل طرف فيها حقه ومجاله ووظيفته بالنسبة إلى الآخر. ومشكلة الحدود ملازمة لتاريخ العقل. فكما عرف هذا التاريخ محاولات لتعيين حدود العقل من جهة الدين، في الحضارات الشرقية والغربية على السواء، ومحاولات أخرى من جهة الفلسفة نفسها، عرف محاولات لإنكار وجود حدود أمام العقل، على الأقل من الوجهة المبدئية. وفي رأينا، يمكن استيعاب نتائج هذه المحاولات في عملية إعادة بناء العقلانية وجعلها عقلانية نقدية منفتحة، أي عقلانية تمارس التحليل

النقدي لقدرة العقل وحقوقه وممارساته وحدوده، من دون خوف وخضوع لأي منظومة إعتقادية تزعم لنفسها الحق في تعيين الحدود الشرعية العائدة للعقل، ومن دون التزام بأي عبادة للعقل. وفي هذا الاتجاه، لا ضير على العقلانية من مواجهة مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية. بل، على العكس، فإن إضافة هذه المشكلة إلى المشكلات الأخرى التي أصبحت موضوع بحث قبل المرحلة الحاضرة من تاريخ العقل يعطي العقلانية فرصة جديدة لتحديد نفسها وترسيخ دورها في مسيرة الحضارة الإنسانية.

وما دام الأمر على هذا النحو، فإننا نستطيع تنظيم بحثنا لموضوع الحدود بين العقل والإيديولوجية في قسمين. نتناول في القسم الأول حدود العقل كما تحددها الإيديولوجية، ونتناول في القسم الثاني حدود الإيديولوجية كما يحددها العقل. ونخلص من هذين القسمين إلى رؤية مبلورة لما يبدو لنا الآن في غاية العمومية والإبهام.

وإنه لمن المفيد أن نتنبه منذ الآن إلى أن مسار بحثنا لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج قاطعة ودقيقة بالمقدار الذي تتطلبه الأشكال الصارمة من العقلانية. فالحدود بين العقل والإيديولوجية لها خصائص تختلف عن خصائص الحدود بين العقل والدين أو بين العقل والهوى، أو بين الإيديولوجية والأسطورة، أو سوى ذلك من وظائف الروح الإنساني وتجلياته. إنها حدود تعني الفصل، ولكنه فصل لا يمنع التداخل. وهي، على أي حال، موضوع نزاع مفتوح، ما دام الاتفاق حولها غير قائم بصورة جدية مقبولة على نطاق واسع. إنها، إذن، حدود متحركة بحسب ما يستقر عليه التنازع بين العقلانية وبين الإيمانية الإيديولوجية. وغايتنا من هذا البحث إنما هي تحديد إشكالية هذه الحدود ورسم معالمها من وجهة العقلانية النقدية المنفتحة.

القسم الأول
في حدود العقل إيديولوجياً

تختلف الإيديولوجيات كثيراً فيما بينها بالنسبة إلى العقل وكيفية التعامل معه. وأسباب هذا الاختلاف ثلاثة: ثقافة المنتجين لها ومدى استيعابها لثقافة العقل، والثقافة العامة في المجتمع ومدى تقبلها لخطاب العقل، وطبيعة المشروع المطروح للمرحلة التي يجتازها المجتمع المحتضن للإيديولوجية. ففي مرحلة النضال من أجل الإستقلال والتحرر الوطني، لا تستطيع الإيديولوجية الإنصراف إلى توظيف نشاط العقل كما تستطيع أن تفعل في مرحلة البناء الوطني، أو في مرحلة الانتقال من نظام اجتماعي سياسي إلى نظام اجتماعي سياسي جديد. حاجات تعبئة الجماهير والتصدي للإحتلال تختلف عن حاجات إنشاء المؤسسات وتغيير برامج العمل الإعماري والإنمائي. وتلبية هذه الحاجات مشروطة بنوعية الثقافة العامة السائدة في المجتمع، وبنوعية الثقافة الخاصة المتوافرة عند المفكر الإيديولوجي.

ولكن هذا الواقع لا يمنع من البحث عن نمط لتعامل الإيديولوجية مع العقل، بما هي طريقة تفكير اجتماعي متميزة عن غيرها من طرائق التفكير الإجتماعي، وليس بما هي هذه الإيديولوجية أو تلك في هذا المجتمع التاريخي أو ذاك. إن الإيديولوجيات تشترك فيما بينها بخصائص عامة معينة، بقدر ما تختلف بعضها عن بعض في خصوصيات فردية معينة. ويمكن التحقق من ذلك بالتحليل المقارن للإيديولوجيات القائمة في عصرنا بدون ضرورة القطع في مسألة أسبقية الإيديولوجية كماهية على تجسداتها العينية أو أسبقية التشكيلات الإيديولوجية كظاهرات عينية على الماهية العامة التي تضمها وتحتويها. والوجهة التي نعتمدها في هذه الدراسة هي،

طبعاً، وجهة البحث عن النمط العام لتعامل الإيديولوجية مع العقل، ولكن من دون زعم بأن هذا النمط العام يتعالى كيانياً على الإيديولوجيات الحية التي تتحرك في مجتمعات عصرنا وتؤثر في اتجاهاتها، داخلياً وخارجياً، ومن دون ادعاء بأنه متحقق على السواء في جميعها.

من البديهي القول بأن العقل، إذا حظي باعتراف لدوره في الإيديولوجية فإنه يأتي في المرتبة الثانية في أحسن تقدير. ذلك لأن الإيديولوجية، كمنظومة اعتقادية، ترتكز على الإيمان، وتنحدر من الإيمان، وتتحرك بالإيمان، بحقيقة معينة من حقائق الحياة الجماعية التي تتوسط بين الإنسان كفرد والإنسان كنوع. فالإيمان موقف روحي يخترق نشاطات الإنسان في العالم، وليس محصوراً في الدين وحده. والإيمان الإيديولوجي ينزع، دون شك، إلى اتباع منطق الإيمان الديني. لكنه، مهما فعل، يبقى مختلفاً عنه، لأن التجربة الإيديولوجية تجربة نسبية مع النسبية الإجتماعية التاريخية، بينما التجربة الدينية تجربة نسبية مع المطلق الغيبي.

ومن الطبيعي أن تختلف الإيديولوجيات في تصورها للعقل ووظائفه، وفي مدى إدراكها وإعلانها لأسبقية الإيمان فيها على العقل. إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي الحقيقة القائلة بأن الإيديولوجية تسعى، على الدوام، إلى تعزيز أولية الإيمان فيها، سواء في توكيد نفسها كمنظومة فكرية أم في علاقتها بسلوك الناس، أفراداً وجماعات. وبالطبع يشتد هذا التعزيز أو يضعف، يتسع أو يضيق، يتوتر أو يتراخى، بحسب الوضع النضالي الذي تكون الإيديولوجية فيه، وبحسب حاجة المقاصد التي تطرحها للعمل إلى الالتزام الذاتي. وعلى العموم، يظهر استنفار الإيمان بقوة، حتى التعصب العدواني، في الإيديولوجيات الكلية أو ذات النزعة الكلية، كما في الإيديولوجيات الجزئية أو الصغيرة، في أزمنة التحولات والأزمات، أكثر مما

يظهر في أزمنة الهدوء والإستقرار.

لنأخذ مثلاً الإيديولوجية البعثية العربية الإشتراكية التي تشكل التعبير الأكثر تقدماً عن الإيديولوجية القومية العربية. فهي تعلن، بكل صراحة، أن الإيمان يسبق المعرفة فيها، ويحدد طريق هذه المعرفة. «الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة، ويهزأ بأي تعريف. بل إنه هو الذي يبعث على المعرفة، ويضيء طريقها»[1]. وانطلاقاً من هذه الحقيقة، يؤكد ميشيل عفلق أن الإيمان القومي لا يمكن أن يتعارض كلياً مع الإيمان الديني. إذ إنهما من مصدر واحد ومن طبيعة واحدة. «ولا خوف أن تصطدم القومية بالدين. فهي مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن إرادة الله، وهما يسيران متآزرين متعانقين خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها»[2]. ولا يهمنا ههنا توفيقية هذا الكلام التبسيطية بقدر ما يهمنا إعلانه الشديد للمنطلق الإيماني للقومية العربية. وقد تأكد هذا الإعلان بصورة رسمية في دستور حزب البعث، عام ١٩٤٧، حيث يقع النص على أن حزب البعث العربي «يؤمن بأن القومية حقيقة حية خالدة...»، وأنه «يؤمن بأن الإشتراكية ضرورة منبعثة من صميم القومية العربية...»، وأنه «يؤمن بأن السيادة هي ملك الشعب...»، وأنه «يؤمن بأن أهدافه الرئيسية في بعث القومية العربية وبناء الإشتراكية لا يمكن أن تتم إلا عن طريق الانقلاب والنضال...». وليست الإيديولوجية البعثية منفردة بين التعبيرات المختلفة عن القومية العربية في توكيد طابعها الإيماني الأصلي. ففي كتابات ساطع الحصري نجد محاضرة كاملة عن «الإيمان القومي»

---

(١) ميشيل عفلق: في سبيل البعث، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠، ص ١١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٨.

يختمها بهذا المقطع: «يجب على كل منا أن يؤمن إيماناً قوياً بأن الأمة العربية التي قامت في الماضي قومتها الجبارة ولعبت دورها العالمي الخطير، لا بد أن تقوم من كبوتها الحالية، ولا بد من أن تستعيد المكانة اللائقة بماضيها المجيد، في تاريخ العالم الجديد»[1]. وها هو عبد الله عبد الدائم يعيد إلى الأذهان هذه الحقيقة في آخر كتاب له، فيؤكد أن الإيمان القومي هو المنطلق وهو الغاية الكبرى للتربية، وأن «محرك كل ما في الحياة الإجتماعية العربية هو الإيمان برسالة الأمة العربية ومستقبلها»[2].

وعلى العموم، تعرف الإيديولوجية أهمية القاعدة الإيمانية لبنائها ونشاطها ومصيرها، وتعتني بها عن طريق الصياغة والبلورة من جهة، وعن طريق التربية والتلقين من جهة ثانية، من دون أن تخصص لها مبحثاً متميزاً شبيهاً بما نجده عن الإيمان الديني في كتب أصول الدين. ويظهر اهتمام الإيديولوجية بقاعدتها الإيمانية من خلال تغذيتها المستمرة للإقتناع بصحتها وضرورتها وجدواها عند المؤمنين بها، ومن خلال بلورة ما يمكن تسميته بالنواة العقدية التي تطلب التسليم بها. فعلى هذين الصعيدين، يتبدى مفهوم الإيمان في الإيديولوجية محايثاً لموضوعه أو مندمجاً فيه. إذ إن الإيمان هو إيمان بشيء، كما أن الوعي هو دوماً وعي بشيء، والمسافة بين الإيمان وموضوعه نتيجة تأمل منعكس للإيمان على نفسه. ومن هنا، يمكن أن يتجه التحليل نحو الاقتناع الذي يتلازم مع الاعتناق، بمعنى التشارط المتبادل وغير الضروري للتلازم، أو نحو النواة العقدية التي هي نظير النؤمن في الدين. ولا يحتاج التحليل إلى جهود استثنائية حتى يكتشف أن بلورة النواة

---

(١) ساطع الحصري: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٦١، ص ٧٢.

(٢) عبد الله عبد الدايم: نحو فلسفة تربوية عربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ٢٩٧.

العقدية في الإيديولوجية تـأتي نتيجة تفكـير متعدد الجـوانب، ونقاش أو سجال متعدد الأطراف، واعتبارات متعددة المستويات. الأمر الذي يمكن أن يوهم بأن النواة العقدية حصيلة نشاط عقلي مستقل عن الإيمان. وفي الحقيقـة، يلعب العقل دوراً لا يمكن إنكـاره في بلورة النـواة العقـديـة للإيديولوجية. فالمبادىء العامة التي تتألف منها هذه النواة، بما فيهـا من مفاهيم وأحكام محددة، لا تدخل في منظومة واحدة بدون عمل العقـل الضامن للقدر المطلوب أو الكافي من الوضوح والتناسق. غير أن العملية كلها، في الأساس، هي عملية اختيار والتزام سابقين على العقل، عملية إرادة جماعية ناهضة أو مستنهضة في سبيل الدفاع عن مصالح جماعية وعن مصير جماعي معين. الإيمان بـرسالـة الطبقـة البروليتـارية الخـلاصية في الماركسية، والإيمان برسالة العرق الجرماني الحضارية في النازية، والإيمان برسالة الأمة العربية الخالدة في البعثية، والإيمان برسالة الشعب اليهودي المختار في الصهيونية، كلها أمور سابقة على العقل، مرتبطة بوضعيـات إجتماعية تاريخية معينة، ومعبرة عن إرادات ومشـاعر ومصـالح ومصـائر جماعية معينة[1]. وكلها تلجأ إلى العقل، بـدرجة أو بـأخرى، لتكتسب

(١) الأبحاث التي تحلل اللاعقلانية في النازية، كثيرة، والتي تحلل اللاعقـلانية في الماركسية والبعثية، قليلة، والتي تحلل اللاعقلانية في الصهيونية قليلة جداً. وفي هذا الصدد، يبدو لنا أن دراسة عبد الوهاب المسيري المعنونة: نهاية التـاريخ، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) كانت إلى حد ما دراسة رائدة. فقد أوضحت كيف جاءت الصهيونية تراجعاً عن حركة الاستنارة اليهودية في أوروبا، وتحولاً «إلى تفوق العاطفة على العقل واللاوعي على الوعي والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الإنسانية» (ص ٣٥).

وكانت دراسة ناتان واينستوك عن تطور الصهيونية وإسرائيل قد كشفت عن العوامل الإقتصادية والتعصبية التي حدّدت هـذا التحول، راجع: Nathan Weinstock: *Le Sionisme Contre Israel*, Paris, éd. Maspero, 1969.

مزيداً من المتانة والقوة. فالتعامل مع العقل في الماركسية والنازية والبعثية والصهيونية، كما في غيرها من الإيديولوجيات الكبيرة أو الصغيرة، خاضع لحد لا يمكن تجاوزه، هو حد تبعية النظر للإيمان، ومفاده أن مقام العقل في الإيديولوجية، مهما سما واشتدت وظيفته ليس أكثر من مقام الخادم، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، للجماعة التي تضعها الإيديولوجية في البداية والنهاية.

هذا يعني أنه ينبغي التمييز بين العقل في الإيديولوجية وبين العقل خارج الإيديولوجية، وبالتالي بين تعامل الإيديولوجية الداخلي مع العقل وبين تعاملها الخارجي معه، وبالتالي أيضاً بين حدود العقل في تعامل الإيديولوجية الداخلي معه وبين حدوده في تعاملها الخارجي معه. فالعقل الإيديولوجي، وهو العقل الخاضع للإيمان والإلتزام اللذين تقوم عليهما الإيديولوجية والعامل في خدمة النواة العقدية للإيديولوجية، مسؤول عن إنتاج التنظير الضروري للإيديولوجية، بحسب متطلبات المرحلة التاريخية التي تجتازها. وهو محمول، بطبيعة منطق وجود الإيديولوجية وفاعليتها، إلى مواجهة العقل غير الإيديولوجي أو غير المؤدلج بصورة قوية وصريحة، فضلاً عن مواجهة العقل الإيديولوجي المقابل. وهكذا ترتسم حدود العقل في تعامل الإيديولوجية معه على مستويين، مستوى استخدامها الداخلي له ومستوى استخدامها الخارجي له. وعندما نحلل معنى استخدام الإيديولوجية للعقل، نجد أنه ينطوي على ما تطلبه الإيديولوجية من العقل وما لا تطلبه منه، على ما ترضى بأن ينظر فيه وما ترفض أن ينظر فيه، على ما ترغب في استنطاقه عنه وما ترغب في إسكاته عنه. إن عملية استخدام الإيديولوجية للعقل شديدة التعقيد، في ظاهرها وفي باطنها، في المعلن منها وفي المضمر منها، في توجيهها وفي تحريمها، لأنها استجلاب واستبعاد، استجلاب لمعلومات واستدلالات معينة، واستبعاد لمعلومات واستدلالات

أخرى، بحسب ما يمليه اعتبار المصلحة والمغالبة. ومن أجل الوصول إلى إدراك واضح نوعاً ما لما تنطوي عليه هذه العملية من حدود أمام العقل، يحسن بنا أن نعتبر الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية في علاقتها مع الجماعة التي ترتبط بها، أصلاً ومآلاً. فالإيديولوجية، في هذا الاعتبار، تزعم التعبير عن هوية جماعة وتفسيرها، وتزعم الإدراك الصحيح لقيمها ومقاصدها العليا، وتسعى إلى تحقيق مصلحتها وصيانة مصيرها عن طريق أهداف مرحلية معينة. فإذا صح ذلك، فمن الطبيعي أن تتعين حدود العقل في الإيديولوجية حدوداً على مستوى خدمة هوية الجماعة المخدومة، وحدوداً على مستوى خدمة قيمها العليا، وحدوداً على مستوى أهدافها المرحلية.

١ ـ حدود مرتبطة بهوية الجماعة

إن الحقيقة الأساسية التي تهم أي جماعة تاريخية هي حقيقتها كجماعة واحدة متميزة عن غيرها من الجماعات. والمصطلح الأنسب للتعبير عن هذه الحقيقة هو مصطلح الهوية. فكل جماعة تسعى، بكيفية واعية أو غير واعية، إلى توكيد هويتها وتعزيز الشعور بأهميتها، بمختلف الوسائل المتاحة. وعندما تتولى الإيديولوجية مسؤولية إبلاغ هذا السعي إلى غايته، يصبح خطاب الهوية على قدر عال من التشعب والتعقيد، سواء من جهة قوى الفكر التي تنتجه أم من جهة الموضوعات التي تدخل في نطاقه. فالهوية الجماعية التي تطرحها الإيديولوجية كحقيقة قائمة في الوجود الموضوعي هي حقيقة تاريخية، تكونت في الماضي وهي مستمرة اليوم وتريد الاستمرار في المستقبل. فالعقل الإيديولوجي لا يقدر أن ينفصل في خدمة هذه الحقيقة عن الخيال والذاكرة المشحونة بالعواطف والاستشراف الواعد بالخير. ولو توصلت الإيديولوجية إلى رفع الضغط اللاعقلي عن العقل لكي يرتاح في خدمة هوية جماعتها، فإن ذلك لا يعني أن العقل في

الإيديولوجية حرّ تمام الحرية في السعي إلى كشف الحقائق المتصلة بهوية الجماعة التي يخدمها. إن الحقيقة المطلوبة في الإيديولوجية هي الحقيقة النافعة للجماعة، على أي مستوى من مستويات وجودها وعملها، وليس الحقيقة المجردة، المقصودة لذاتها. ولذلك ينبغي للعقل أن يسعى وراء الحقائق النافعة للجماعة، وأن يتجنب الكشف عن الحقائق الضارة لها. وفي مواجهة الخصوم والأعداء، ينبغي له أن يسعى وراء الحقائق الضارة لإيديولوجية الخصم أو العدو، وهي الحقائق التي يسكت عنها عقل هذا الخصم أو العدو، وأن يبطل أو يعطل مفعول خطاب العقل الإيديولوجي المقابل عن الحقائق التي تفضل الجماعة السكوت عنها. وهكذا، وفي أحسن الحالات، لا يتجاوز العقل في الإيديولوجية حدود حقيقة الجماعة الخاصة التي ترتبط الإيديولوجية بها، بوصفها حقيقة نافعة، وصالحة للتوظيف في معركة الجماعة مع خصومها وأعدائها. وهذا يعني، بصورة عامة، أن حدود العقل في الإيديولوجية، على مستوى البحث عن الحقيقة الموضوعية ابتداء من الحقائق المتصلة بهوية الجماعة المدافع عنها، هي حدود الخصوصية والنفعية، كما ترسمها الجماعة المعتبرة من خلال الإيديولوجية.

وفي داخل هذه الحدود، يمكن للعقل أن يتمتع بقسط وافر من الحركة المتنوعة. فالعقل السوسيولوجي يمكنه أن يتقصى السمات والروابط والمؤسسات التي تجعل من الجماعة جماعة واحدة ومتميزة عن غيرها، والعوامل والأسباب التي أدت في الماضي ويمكن أن تؤدي في المستقبل القريب إلى تقوية هذه السمات والروابط والمؤسسات. والعقل الإقتصادي يدرس دور النظام الإقتصادي الذي تعيش الجماعة في ظله في مدى محافظة الجماعة على روابطها وفي شعورها بقدرتها المادية وفي تحسين ظروف معيشتها. والعقل السياسي يتناول هوية الجماعة في علاقتها بالدولة ونظام الحكم المعتمد فيها. والعقل الثقافي يتناول الهوية نفسها، لكن من زاوية

الأنشطة والظاهرات الثقافية التي يوفرها الواقع أمامه. إلا أن هذه العقول جميعها تحتاج إلى العقل التاريخي، وتحتاج إلى أن تعمل كعقول تاريخية، لأن مشكلة الهوية الجماعية مشكلة تاريخية بامتياز. فالعقل المتقدم في خدمة الهوية الجماعية إيديولوجياً هو العقل التاريخي، الذي يدرس الماضي في ضوء الحاضر ومن أجله ويدرس الحاضر في ضوء المستقبل ومن أجله.

العقل الإيديولوجي المستخدم لمصلحة هوية جماعية معينة هو بالضرورة عقل منحاز، وبالتالي عقل انتقائي، محكوم بمواقف الدفاع أو الهجوم التي تقفها الجماعة الايديولوجية التي تستخدمه. فالعلمية مطلوبة له ضمن هذا الإطار من الانحياز والانتقائية والدفاع والهجوم، إذ إن العلم من أجل العلم مقولة لا تستسيغها الايديولوجية لنشاط العقل. وإذا تسامحت الايديولوجية، فإنها قد تتسامح في شأن العلوم الطبيعية، وفي شأن ما يسمى الأبحاث الأساسية. أما العلوم الإنسانية، والأبحاث التطبيقية، فإنها ليست مدفوعة إلى التسامح تجاهها، وبخاصة إذا كانت في موقع السلطة. ولما كانت العلمية صفة صعبة التحقيق لتعدد شروطها في ميادين الإنسانيات، فإن العقل الإيديولوجي ينزلق بسهولة إلى ممارسات شبه عقلية أو غير عقلية، تقوده إلى الضلال وإلى تغذية الأوهام والنزاعات بين الجماعات على اختلاف أنواعها، هذا إذا لم يدفعه التعصب والتزمت إلى التضليل المقصود. فالاختزال والتمويه والتبرير والإسقاط والطمس والاصطفاء أمور تتسرب إلى ممارسة العقل التاريخي في الإيديولوجية، بدرجة أو بأخرى، في اختلاط مع أحكام القيمة على أنواعها ودرجاتها، وهو يقوم بعملية تطبيق مبادىء الوصف والتحليل أو السببية على الأحداث الماضية، ويحاول أن يرسم صورة تأليفية لتسلسل هذه الأحداث. الأمر الذي يعني أن حدود العقل في خدمة الهوية الجماعية المؤدلجة لا تتمتع بأي درجة من الحصانة، تجاه قوى اللاعقل الضاغطة عليها، ويعني أيضاً أن

محاصرة العقل في الايديولوجية، بغية استغلاله، لتوكيد هويتها، يمكن أن تتحول إلى عملية تشويه لفاعليته. وعندما تكون الايديولوجية في موقع السلطة، يمكن أن تتحول إلى رقابة صارمة وإلى كبت شديد، ومنع وقمع قاسين، إن لم تتحول إلى اضطهاد سافر.

فلو ألقينا نظرة سريعة، في ضوء هذا التحليل النظري، على لوحة الإيديولوجيات المتصارعة في العالم العربي، لوجدنا ألواناً عجيبة من الممنوعات أمام العقل التاريخي، تنعكس فيها اختيارات تلك الإيديولوجيات والهويات الجماعية التي تنطلق منها. فالإيديولوجية القومية العربية تسقط على الماضي مفهومها للهوية العربية، وتحاول أن تستوعب مواضي الشعوب الداخلة في الهوية العربية المعاصرة بإظهار سمات ومراحل معينة واستبعاد سمات ومراحل أخرى، ربما كانت أهم من الأولى؛ وتعارض، وتمنع حيث تستطيع، كل تفسير لما تسميه التاريخ العربي من خلال مقولات قومية غير مقولة الأمة العربية، أو من خلال مقولات قطرية لا تندرج في سياق اللغة القومية. وترد الإيديولوجيات القومية الإقليمية والإيديولوجيات القطرية على منع الإيديولوجية القومية العربية بمنع مضاد، يتفاوت من إيديولوجية إلى أخرى، تحت شعار القبول بالهوية العربية. فتعمل على إظهار هويات جماعية تاريخية، ضمن الهوية العربية العامة، لها مقوماتها وأعماقها وأبعادها ومراحلها التاريخية الخاصة، ولها قدراتها في الحفاظ على مميزاتها. وهكذا يصبح التاريخ الواحد المفسر والداعم للهوية الواحدة تواريخ عدة مفسرة وداعمة لهويات عدة. وفي الحالتين، يُكَلَّف العقل التاريخي بإيجاد الصيغ الملائمة والتفسيرات المناسبة، واستبعاد كل ما من شأنه مخالفة النواة العقدية أو إلحاق الضرر بها... وإذا بدا من هذه الإيديولوجية أو تلك تساهل معين على صعيد البحث التاريخي الفردي، فإن التساهل يتبدد عندما يتعلق الأمر بتعليم التاريخ في المناهج الرسمية.

هنا يُحاصَر العقل التاريخي حصاراً محكماً، لأن مصير الإيديولوجية ومصير الجماعة المؤمنة بها يصبح هو القضية[1].

٢ ـ حدود مرتبطة بقيم الجماعة ومقاصدها العليا

تستخدم الإيديولوجية العقل لتفسير حاضر الجماعة التي ترتبط بها في ضوء الماضي القريب أو البعيد، وتضع حدوداً وقواعد لتحرك العقل في هذا الاتجاه. وكذلك تستخدمه لتفسير القيم العليا التي تعلنها قيماً للجماعة نفسها. ولما كانت عملية تفسير القيم تختلف عن عملية تفسير الواقع،

---

(١) المعارك الإيديولوجية حول كتابة التاريخ وتعليمه في مختلف البلدان العربية تشكل مادة واسعة وغنية جداً للباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وقد أسهم ساطع الحصري كثيراً في إثارة هذه المعارك، التي كانت مندلعة قبله، بتشديده على الجانب التاريخي من الهوية القومية العربية، وبدعوته إلى استخدام التاريخ، بحثاً وتعليماً، لتقوية الإيمان بالقومية العربية. «إن أول الواجبات التي تحتم علينا ـ لتقوية الإيمان القومي ـ هو كتابة تاريخنا على نمط جديد، بعقلية غربية ونزعة قومية» (في الوطنية والقومية، ص ٦١. انظر أيضاً ص ١٥٧). وكما استجاب لهذه الدعوة عدد كبير من الدارسين، في مختلف الأقطار العربية، استجاب لها عدد كبير آخر، لكن من موقع المعارضة لها، أي بوضع الكتابة التاريخية في خدمة إيديولوجية قومية غير عربية، إقليمية أو قطرية، أو في خدمة إيديولوجية غير قومية. وهكذا تمت محاصرة العقل التاريخي في الفكر العربي المعاصر بشكل خانق، وتمّ تهميش أو إسكات المحاولات العلمية والفلسفية، النقدية، المستقلة عن الإيديولوجيات السائدة. ولذا يبدو تحرير العقل التاريخي من سيطرة الايديولوجية شرطاً من شروط تجاوز الفكر العربي المعاصر لأزمته العميقة. وعن وضع الكتابة التاريخية في لبنان، وتأثير الثقافات الطائفية فيها، يمكن الرجوع إلى أطروحة أحمد بيضون: الصراع على تاريخ لبنان (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٠) وإلى كتاب كمال الصليبي: بيت بمنازل كثيرة (بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٩٠) الذي أثار ردوداً عديدة تدل بدورها على مدى التشابك بين الإيديولوجيات الطائفية حول تاريخ لبنان.

بنسبة اختلاف الكائن عن الواجب أن يكون، فقد تميّزت وظيفة العقل المعيارية، في الإيديولوجية، عن وظيفته التاريخية، وباتت موضع عناية خاصة ضمن الاستغلال العام للعقل بوظائفه المختلفة.

والقيم العليا، في الإيديولوجية، هي مجموعة المثل والغايات والحقوق التي تعتبرها الإيديولوجية جزءاً لا يتجزأ من كيان الجماعة التي ترتبط بها، بوصفها جماعة فاعلة، تترجم بالسلوك العملي تطلعاتها إلى الأفضل والأمثل والأنفع والأجمل بالنسبة إليها. وهذه القيم يمكن أن تشمل جميع ميادين الحياة الإنسانية، الفردية، والجماعية، مع منزلة خاصة للميدان الأخلاقي. وهي، في الحقيقة، غير محصورة بشكل دقيق. إلا أنه من الممكن تبين ما هو جوهري منها وما هو غير جوهري بفضل المشاركة الفعلية في حياة الجماعة. فما هي مهمة العقل بالنسبة إلى هذه القيم؟ وما هي حدوده؟

الحقيقة الأساسية التي ينبغي فهمها لتحديد وظيفة العقل المعيارية في الإيديولوجية هي أن القيم العليا معطاة، وبمعنى ما مفروضة، فلا شأن للعقل في صنعها وتكوينها. إن مصدر القيم بالنسبة إلى الإيديولوجية هو خبرة الجماعة واختياراتها المتراكمة عبر الأجيال في مجالات الواجب والمثال والمرتجى. الجماعة تصنع قيمها، بقواها وتجاربها المختلفة، وتتفاعل مع هذه القيم بحيث تصبح، بمعنى ما، صنيعة لها. أما الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية، فإنها تلعب دور المعبِّر عن هذه القيم، الجامع لها على ترتيب معين، المحرِّض للتركيز على بعضها، المنبِّه إلى الخطر على بعضها، الحاضّ على تطوير ما ينبغي تطويره منها، والمقرر لما ينبغي تجسيده منها في مناهج وسلوكات معينة. ومن أجل تحقيق هذا كله، تستعين الإيديولوجية بالعقل، لأنه يعطيها ما لا تجده في عفوية اعتقاد الجماعة في شأن قيمها.

إن وظيفة العقل، إذن، بالنسبة إلى قيم الإيديولوجية، ليست تكوينية

وإبداعية، بل تأويلية وتسويغية. وعندما يقوم العقل بهذه الوظيفة، فإنه لا يؤكد صفته الإنسانية الشمولية، بل صفة الخصوصية الجماعية بكل ما فيها من إمكانات نزاعية. إن حرب القيم هي الحرب الإيديولوجية بامتياز.

وهكذا، لا يهتم العقل الإيديولوجي مباشرة بقضية إبداع القيم العليا الصالحة للجماعة التي يخدمها، بل يهتم بقضايا الدفاع عن هذه القيم باعتبارها صحيحة وصالحة. وإذا تجرأ، وحاول الإبداع في مجالها، فإنه يتوجب عليه أن يخضع لجملة شروط وقواعد، منها الإنطلاق من داخل منظومتها، وليس من خارجها، والحصول على تجاوب الجماعة واستحسانها. وعلى أي حال، نادراً ما يجد العقل الإيديولوجي نفسه أمام امتحان من هذا النوع. فالعمل الذي يقوم به، طبيعياً، داخل منظومة القيم والمقاصد المشتقة من النواة العقدية للإيديولوجية، يكفي لكي يندمج في جملة القوى التي تنتج الإيديولوجية ويرتاح إلى كونه يشارك إلى حد ما، في تشييد صرح قيمها.

والمهمة الأولى التي يمكن العقل الإيديولوجي أن يقوم بها كعقل معياري هي شرح مفاهيم القيم التي تعلنها الإيديولوجية قيماً عليا. ما هي الحرية كقيمة عليا في الإيديولوجية البورجوازية الليبرالية؟ ما هي المساواة كقيمة عليا في الإيديولوجية العمالية الإشتراكية؟ ما هو العمل المنتج والربح والاستهلاك كقيم عليا في الإيديولوجية الرأسمالية؟ ما هي الأخوة والمروءة والعزة القومية كقيم عليا في الإيديولوجية القومية؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تحتاج إلى أجوبة صالحة للتوظيف في السجال والعمل الدؤوب بأحكام الإيديولوجية. ولذا، يمكن أن يتوسع شرح مفاهيم قيم الإيديولوجية، ويشمل أساليب مختلفة، مثل المقارنة وضرب الأمثال من الحياة العملية. فالتحليلات النظرية المجردة ليست مستساغة لدى الجماهير. وعلى العقل الإيديولوجي أن يراعي هذا الجانب، لأنه ليس عقلاً نظرياً خالصاً، يعمل

لنخبة عالمة، بل عقل الإيديولوجية التي هي منظومة اعتقادية لجماعة تاريخية معينة.

ومن الشرح البسيط، المجزأ، يمكن أن ينتقل العقل الإيديولوجي إلى الترتيب والتنظيم. فيدرس علاقات القيم المشروحة بعضها ببعض، وكيفية ترابطها في النظرة العامة التي تتبناها الجماعة، وأسباب تفاضلها، مجتهداً في إزالة ما يمكن أن يقع من عدم تماسك. مع العلم أن التماسك الصوري الصارم ليس من الأمور التي ترغب الإيديولوجية في تحقيقها، إذ إنها قد تجد في التناقض ما يخدم المصلحة أكثر مما تجد في التماسك الصارم التام.

إلا أن الأهم من هذا كله هو التسويغ الذي تحتاج إليه قيم الإيديولوجية حتى تترسخ في أذهان المؤمنين بها وأفئدتهم. هنا تظهر وظيفة العقل المعيارية في الإيديولوجية بأجلى صورها: فالحجج التي يأتي بها لجعل تلك القيم مقبولة، بل ومتينة، في رأي معتنقي الإيديولوجية، ومرغوبة في رأي المدعوين إلى اعتناق الإيديولوجية، ومحترمة عند خصوم الإيديولوجية، هي أثمن ما يمكن أن يقدمه للإيديولوجية. وبالطبع، الحجة البرهانية هي الحجة الأقوى. ولكن العقل الإيديولوجي لا يعبأ بالحجة البرهانية وحدها. فكل أنواع الحجج، البرهانية وغير البرهانية، مرغوب فيها، بقدر ما تفيد الإقناع ورسوخ الاعتقاد. ولذا، لا يتردد العقل الإيديولوجي في اعتماد الإستدلالات غير الصورية، وفي استغلال المغالطات اللغوية، وفي استثمار المغالطات الجدلية والسوفسطائية، لكي يصل إلى تسويغ القيم التي تطلب الإيديولوجية التمسك بها[1]. فكأن

---

(١) يجد القارىء، الباحث في شؤون الإيديولوجية، عرضاً مفصلاً لأنواع الحجاج والاستدلال المتداولة في التفكير الإيديولوجي، في كتاب محمد سبيلا، الصادر عن =

المطلوب من العقل، في هذه الحلقة من التفكير الإيديولوجي، أن يخرج عن حدود العقل، لا أن يلزم حدوده، حتى يشارك في لاعقلانية الايديولوجية ويتجرد بتورطه هذا من حقه في الانفصال عن الإيديولوجية والتعالي عليها ومحاكمتها.

أما استخراج النتائج التطبيقية من مضامين القيم العليا، بعد شرحها وتفسيرها وتسويغها، فإنه من المهمات التي ترغب الإيديولوجية جداً في أن يضطلع بها العقل العملي. وذلك لأن التطبيق الناجح هو السلاح الأمضى والبرهان الأفضل للإيديولوجية في وجه خصومها وأعدائها. فإذا تمتع العقل بمقدار واسع من الحرية على هذا الصعيد، فإنه يفيد الإيديولوجية، ولا يشكل خطراً عليها. وبعد، فإنه من الممكن مراجعة النتائج التطبيقية، وتغييرها، بحسب الظروف والحاجات. وأكثر من ذلك، من الممكن عند الفشل إلقاء التهمة على التطبيق، وصيانة القيم العليا من الشك والتجريح. فاللعبة إذن دقيقة ومتعددة الأبعاد. وتشغيل العقل فيها ينفع الإيديولوجية من جميع الوجوه.

وإذا صح هذا التحليل، فإنه يمكن أن نقول إن العقل المعياري في الإيديولوجية عقل مروّض إلى أبعد حدود الترويض. نشاطه محدود بجملة ممنوعات، عليه أن يقبلها ويحترمها حتى يتاح له أن يمارس فاعليته. لا يحق له أن يتصرف كأنه مصدر للقيم، ولا يحق له أن يمارس الهدم أو التشكيك على أي قيمة من القيم العليا الثابتة التي تؤكدها الإيديولوجية، ولا يحق له

= المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٢، تحت عنوان: الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، وبخاصة في الفصل الرابع منه، وفيه عرض للاستدلالات غير الصورية والمغالطات اللغوية والمغالطات الصورية الواردة في منطق الإيديولوجية.

التساهل مع القيم الأجنبية، وبخاصة قيم الآخر العدو، لأن نتيجة هذا التساهل فقدان الجماعة لشخصيتها. وهذا يعني، في اختصار، أن ترويض الإيديولوجية للعقل المعياري يبلغ حد التدجين الكامل. ومن أجل أن تخفف شعوره بهذا الواقع، تطلق له حرية واسعة في مجال البحث عن وسائل تحقيق قيمها ومقاصدها العليا، عن طريق أهداف مرحلية وخطط وإجراءات مناسبة لها.

٣ ـ حدود مرتبطة بتحقيق أهداف الجماعة المرحلية

الناحية العملية تخترق التفكير الإيديولوجي من أوله إلى آخره، لأن التفكير الإيديولوجي، في أصله، تفكير عملي، مشتق من حاجات عملية وموجه نحو تلبية هذه الحاجات. وما البحث والتنظير سوى لحظة في سيرورته لتحقيق وظيفته في خدمة فاعلية الجماعة التاريخية التي يرتبط بها. ومن هنا التركيز الشديد، بعد بلورة الرؤية التاريخية والقيم العليا كإطار للعمل، على قضايا التحقيق العملي للغايات التي تعتقد الإيديولوجية أنها هي غايات الجماعة التي تعبّر عن وجودها ومصالحها.

والعقل الذي تعوّل عليه الإيديولوجية للوصول إلى غاياتها هو نفسه العقل الذي تعوّل عليه لتفسير التاريخ حول جماعتها ولتسويغ القيم الإنسانية العليا التي تتبناها جماعتها، أو تتبناها هي لجماعتها. لكن الوظيفة التي يتعين عليه القيام بها، هذه المرة، مشدودة نحو المستقبل وقائمة على تحديد الوسائل الكفيلة بإيصال الجماعة إلى غاياتها. فالعقل الإيديولوجي هو، في ضوء هذه الوظيفة، عقل وسائلي، يعمل بحسب المنطق العام للعقل الإنساني كعقل وسائلي، ولكن في خدمة جماعة تاريخية معينة ترى إلى نفسها رؤية شاملة معينة. فكيف يتحرك العقل الإيديولوجي كعقل وسائلي؟ وهل ثمة حدود واضحة مسبقة لتحركه؟

إن مشكلة الوصول إلى نتائج معينة، بوسائل مناسبة محددة، هي مشكلة أخلاقية، ومشكلة تقنية، ومشكلة مصلحية. وهذه المشكلات الثلاث تواجه الفكر الإيديولوجي بشكل حاد، لأنها تتشابك ولا تتحمل حلولها الانتظار أو التأجيل، إلا في حدود زمنية ضيقة. أخلاقياً، ما هي الوسيلة المباحة، وبالتالي ما هي الوسيلة المحرمة، للوصول إلى هذه أو تلك من غايات الإيديولوجية؟ تقنياً، ما هي الوسيلة الناجعة والممكنة إجرائياً للوصول إلى الغاية عينها؟ مصلحياً، ما هي الوسيلة التي تجلب أكبر منفعة، مع أقل ضرر ممكن، بالنسبة إلى الجماعة وفي هذه الظروف؟ الفكر الإيديولوجي يواجه هذه الأسئلة بصورة متواصلة، وكلما كان نصيب العقل فيه وافراً، تزايدت قدرته على التصدي لها بقوة ونجاح. وعلى العموم، يتكفل العقل الأخلاقي في الإيديولوجية بالجواب عن السؤال الأول. ويتكفل العقل الوسائلي بالجواب عن السؤالين الأخيرين، أو، بتعبير أدق، يتكفل بالجواب عن السؤال الثاني، ويشارك في الجواب عن السؤال الثالث. فالمصلحة في الرؤية الإيديولوجية للأشياء، مرتبطة بالذاتية الجماعية وبالمشروع الذي تلتزم هذه الذاتية بتحقيقه. فدور العقل في هذا النطاق دور استشاري فقط، خلافاً لدوره في نطاق تحديد الوسائل الناجعة من الوجهة الإجرائية المحضة.

بالنسبة إلى الغايات، وهي المقاصد النهائية في الإيديولوجية، تبدو الأهداف المرحلية وسائل، كما الخطط والبرامج العملية التابعة لها. ولذا يتناول العقل الوسائلي في الإيديولوجية الأهداف المرحلية كما يتناول الخطط والبرامج العملية التابعة لها. ففيما يتعلق بالأهداف المرحلية، يعود للعقل أن يعيّنها تعييناً مبرراً بدراسة المرحلة التاريخية وظروفها وخصائصها ودراسة المرحلة الخاصة بتطور الإيديولوجية وجماعتها، وتحليل الاحتمالات المفتوحة في المرحلتين، واعتبار الإمكانات المتاحة للجماعة. ويعود للعقل أيضاً أن

يضـع سلم أولـويات لـلأهداف المـرحلية المختـارة. فاختيـار الأهداف المرحلية وترتيبها مسـألة خاضعة لمعطيات كمية وكيفية، وبالتالي لمعلومات دقيقة عن هذه المعطيات. فلا ضير على الإيديولوجية من إطلاق العقل في جمع المعلومات المطلوبة وتحليلها واستخراج الأهداف المرحلية منها.

ويتسع عمل العقل ويتأكد أكثر بعدما يتم تعيين الأهداف وينتقل البحث إلى القضايا التنفيذية. هنا تصبح عملية اختيار الوسائل المباشرة، وربطها بالأهداف المعينة عملية تقنية إلى أبعد الحدود، تدخل فيها العلوم الطبيعية والإنسانية كعلوم ميدانية وتطبيقية، وتدخل فيها أيضاً أنواع من الخبرة المباشرة. وللتعبير عن هذا الجانب من التعاون بين الإيديولوجيـة والعلوم، يشيع في أيامنا مصطلح الخبراء. ففي خطوة أولى، ينبغي تحديد القـوى البشرية التي يتم التعـامل معهـا للوصـول إلى هـذا أو ذاك من الأهداف. وفي خطوة ثانية، ينبغي تحديد المؤسسـات الموجـودة أو التي ينبغي إنشاؤها لتأطير العمل المطلوب. وفي خـطوة ثالثـة، ينبغي وضع البرامج التفصيلية للإجراءات الميدانية التي يتعين القيام بها تدريجياً، ضمن خطة شاملة، إذا أمكن الأمر. وفي خطوة رابعة، ينبغي متابعة التنفيذ، ومراقبة سير العمليات الجزئية، لتصحيح انحراف، أو لاستدراك خطأ، أو لاستيعاب حادث طارىء، أو لتعديل إجراء معـين، أو لإدخال إجـراء جديد، حتى تعطي الخطة أفضل مقدار من النتائج المرجوة.

ففي هذه الحدود، يمكن التحدث عن عقلنة العمل الإيديولوجي، أي عن سيادة ما للعقل في الإيديولوجية. ولكنها، كما قلنا سابقاً، سيادة الخادم، لا سيادة السيد الحقيقي.

هكذا تتصرف الإيديولوجية مع العقل. إنه وسيلة لهـا، وبخاصـة بـوصفه عقـلاً وسائليـاً. ففي الأساس، يـوجد مـوقف عام من الـواقع الإجتماعي القائم، موقف صادر عن الإرادة العميقة التي قد تجـد لدى

العقل أقوى دعامة لها، ولكنها ليست والعقل شيئاً واحداً. وهذا الموقف هو الذي يتحكم بطريقة استخدام العقل ومداه. الإيديولوجية الثورية تطرح الثورة وسيلة كبرى لتحقيق غاياتها، فتبررها أخلاقياً، ولكنها سرعان ما تكتشف، أن التبرير الأخلاقي لا يفيد إلا بمقدار ما يدعمه تفكير عقلاني استراتيجي يدرس أول ما يدرس قيمة الثورة كوسيلة تغييرية وشروطها ونتائجها المتوقعة والمحتملة. وفي الواقع، يصعب على الإيديولوجية الثورية استخدام العقل الوسائلي أكثر مما يصعب على الإيديولوجية الإصلاحية أو على الإيديولوجية المحافظة، لأن قبضتها على الأحداث أضعف، وتفجيرها للدوافع اللاعقلية أقوى. ولكن، إذا نجحت الثورة، فإنها تستطيع أن توظف العقل الوسائلي إلى أقصى طاقاته. فالقضية هي قضية تسخير أكبر قدر من الوسائل، تسخيراً استراتيجياً أو تكتيكياً، للوصول تدريجياً إلى غايات معينة. وهذه القضية ليست قضية إيديولوجية وحسب، بل هي قضية إيديولوجية وسلطة تستخدم الإيديولوجية أو إيديولوجية تستخدم السلطة[1]. وعلى الوجهين، ينبغي للعقل أن ينتظر الأوامر والتوجيهات حتى يظهر براعته وينجز مهمته.

تلك هي الحدود الرئيسية للعقل في الإيديولوجية كمنظومة اعتقادية.

---

(١) يتعرض ايف بيسون في دراسته عن الهويات والنزاعات في «الشرق الأدنى» إلى جوانب هامة من توظيف العقل العملي في استراتيجية الحفاظ على الهوية وتحقيق أهداف الجماعة من خلال الحفاظ على هويتها. ولكنه يشدد على دور العامل السياسي، وما يسميه «المتعهد السياسي للهوية»، ولا يسلط الضوء كفاية على الفاعلية الخاصة للإيديولوجية في توظيف العقل واللاعقل في نزاعات «الشرق الأدنى».

Ives Besson: *Identités et conflits au Proche-Orient*, Paris, éd. L'Harmattan, 1990.

أما الأشكال التي تخترعها الإيديولوجية لبسط هذه الحدود على امتداد المجتمع السياسي، فإنها تتعلق بمفهوم كل إيديولوجية لقيمة الحرية، وبخاصة لحرية التفكير، وبمفهومها للسلطة السياسية في الدولة. وعلى العموم، تتجه الإيديولوجية الكلية أو ذات النزعة الكلية إلى احتكار نشاط العقل في المجتمع السياسي، وتطويعه تطويعاً كاملاً لمقتضياتها الخاصة، وإلى منع كل نشاط للعقل خارجاً عن الأطر المرجعية والتوجيهية التي تحددها هي بواسطة القيّمين عليها. وتتجه الإيديولوجية غير الكلية إلى المساومة والانتقائية، بغية الحصول على أكبر قدر من خدمات العقل لها والبقاء أطول مدة ممكنة في الحكم. وترتسم في كل واحدة من هاتين الحالتين خريطة خاصة لنشاط العقل وتفاعله مع أوضاع المجتمع ومؤسساته.

ولكي لا يبقى هذا التحليل على صعيد النمط العام المجرد، نلتفت في الأسطر الآتية إلى نصّين إيديولوجيين، مختلفين جداً، ونسائلهما عن تصورهما لمكانة العقل وحدوده.

٤ ـ نظرة الاشتراكية الدستورية التونسية إلى مكانة العقل وحدوده

الإيديولوجية الإشتراكية الدستورية هي الإيديولوجية السائدة في تونس منذ الاستقلال. تكونت كإيديولوجية تحرير لتونس من الاستعمار الفرنسي، وتحولت إلى إيديولوجية بناء قومي بعد الاستقلال. وقد عبّر الرئيس السابق الحبيب بورقيبة عن مضامين هذه الإيديولوجية، بوصفه زعيماً مناضلاً ورئيساً للدولة، بالقول وبالعمل. فبات من الضروري لاستجلاء الصورة الكاملة لحدود العقل في الإيديولوجية الإشتراكية الدستورية التونسية تحليل جميع المؤسسات والنشاطات والبيانات والقرارات التي قامت تحت رايتها أو باسمها. إلا أننا سنكتفي ههنا بنصين

هامين وهما عبارة عن محاضرتين ألقاهما بورقيبة في بيروت عام ١٩٦٥، إذ إننا نجد فيهما تصوراً واضحاً للعقل وحدوده، ومختصراً كافياً لما عناه بورقيبة بالإشتراكية الدستورية أو ما أصبح يعرف بالبورقيبية[١].

يقول الرئيس بورقيبة في معرض وصفه لتاريخ نضاله السياسي: «لما رجعت من فرنسا عام ١٩٢٧، كانت عقيدتي الوطنية راسخة، ورغبتي في العمل مقررة، ونقمتي على الحكم الإستعماري شديدة. لكني لم أكن أتصور على وجه التحديد كيف يكون الخروج بتونس من الدرك الذي كانت فيه»[٢]. وشيئاً فشيئاً، تحددت أمامه طريق العمل، بواسطة الحزب الحر الدستوري التونسي، واتبع طريقة المراحل التي يصفها بأنها «أصعب الطرق»، إذ تجمع بين المطالبة والمفاوضة والمرونة من جهة، والكفاح الثابت العنيد من جهة ثانية. فالمسألة إذن كانت منذ البداية مسألة بحث عن الوسائل الكفيلة بإخراج تونس من الدرك الذي كانت فيه. لم يكن مطلوباً من العقل أكثر من تحديد الخطة الفضلى للعمل من أجل تحرير تونس من الاستعمار. العقيدة الوطنية راسخة، والإيمان بالحرية وبالجهاد في سبيل انتزاعها قوي، والهدف الكبير محدد، ومن شأنه أن يدفع إلى الكفاح والتضحية والصبر على الشدائد والأمل رغم الهزائم. فالبورقيبية في طورها الأول «كانت تهدف إلى استرجاع حرية أمة واستقلال دولة»[٣]. ولكن، بعد الحرب العالمية الثانية وتغيّر ظروف النضال من أجل التحرر في العالم العربي وفي العالم الأوسع، اتّسع الطلب على خدمات العقل في البورقيبية.

---

(١) الحبيب بورقيبة: ١ ـ «البورقيبية، ملهب ونهج نضال في سبيل الحرية والتقدم»، ٢ ـ «الاشتراكية الدستورية»، في: محاضرات الندوة اللبنانية، السنة التاسعة عشرة، النشرة ٧ ـ ١٩٦٥.

(٢) الحبيب بورقيبة: المرجع نفسه، ص ١٤.

(٣) الحبيب بورقيبة: المرجع السابق، ص ٢٤.

فأصبحت قضية الهوية التونسية المتميزة كهوية قومية وقضية القيم العليا التي ينبغي للشعب التونسي أن يتمسك بها من القضايا الأساسية التي ينبغي للعقل أن يسهم في معالجتها. وازدادت حدة هذه القضايا بعد الاستقلال. إذ تعينّ على الإيديولوجية أن تحدد أسس العلاقات بين الدولة التونسية المستقلة وسائر الدول العربية ولا سيّما تلك التي ترفع رايات القومية العربية، ثم بينها وبين الدول المتقدمة ولا سيما تلك التي كانت مستعمرة لتونس، فضلاً عن القواعد العامة لبناء النظام السياسي والخروج من التخلف في تونس الحرة. فانعكس هذا كله على مدى وكيفية تعامل الاشتراكية الدستورية التونسية مع العقل، وبدت البورقيبية كأنها أكثر الإيديولوجيات السائدة في الدول العربية واقعية وانفتاحاً على العقل وطلباً لخدماته. ولكن إلى أي حد فعلي كانت البورقيبية، تعوّل على العقل وتحترم سلطته وتستثمر وظائفه؟

يعطي بورقيبة الإطار العام للجواب عن هذا السؤال في تصوره لما يسميه الجهاد الأكبر للشعوب العربية. فهذه الشعوب، في رأيه، تحتاج إلى «جهاد ثوري خلاق، طويل النفس، يجدد جميع المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها مدنيتنا، مادياً ومعنوياً»[1]: وللقيام بهذا الجهاد، تحتاج إلى توظيف معين للعقل، بدءاً بالنظرة التاريخية إلى الأحداث الإنسانية.

«نحن، بصورة عامة، منذ استيقظت شعوبنا، متجهون في نهضتنا الحديثة اتجاهاً حضارياً. نروم أن تكون عناصره الأساسية الوفاء لشخصيتنا الثقافية العربية والأخذ بالعقل والعلوم والفنون، مع الحفاظ على قيمنا الروحية الأصيلة في ميداني الأخلاق والدين»[2].

---

(١) الحبيب بورقيبة، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) الحبيب بورقيبة، المرجع السابق، ص ٣٦.

على هذا النحو، يحدد بورقيبة موقع العقل في إيديولوجيته وكفاحه بدقة وصراحة. فالاتجاه التاريخي العام للأمة التونسية في هذا الطور من تاريخها هو اتجاه النهضة العربية التي اتخذت شكل الثورة لتسريع عملية الخروج من التخلف واللحاق بالركب الحضاري العالمي. أما العناصر الأساسية لهذا الاتجاه الحضاري، فإنها حسب الحبيب بورقيبة ثلاثة: الوفاء للشخصية الثقافية العربية، والأخذ بالعقل والعلوم والفنون، والحفاظ على القيم الروحية الأصيلة في ميداني الأخلاق والدين. ومعنى هذا بالنسبة إلى العقل واضح تماماً. فالعنصر الأول، وهو الوفاء للشخصية الثقافية العربية، يطرح أمام العقل مهمات معينة، وحدوداً لا يجوز له تخطّيها. إنه يحدد للعقل مجالاً ويمنع عليه سواه، وهو مجال خدمة الهوية التونسية بوصفها متسمة بسمات الشخصية الثقافية العربية. والعنصر الثالث أيضاً يطرح أمام العقل مهمات معينة وحدوداً لا يجوز له تخطيها. فمن حيث المبدأ، لا يجوز للعقل المعياري أن يتحرك بحرية في مجال القيم. بل يجب عليه أن ينطلق من موقف الحفاظ على القيم الروحية الأصيلة، في ميداني الأخلاق والدين، كما تعرفها الأمة التونسية وتمارسها منذ قرون طويلة. القيم الأخلاقية والقيم الدينية، إذن، مفروضة على العقل بمقدار ما هي متأصلة في تاريخ الشعب التونسي. وإذا كان ثمة دور للعقل في شأنها، فهو دور شرح وتوضيح وتسويغ وتأويل. وإذا كان ثمة ضرورة للإضافة، فإنها على أي حال لا يمكن أن تأتي مضادة لما هو أصيل. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو معنى العنصر الثاني، أي الأخذ بالعقل والعلوم والفنون؟

من الواضح أن ما يهم الإيديولوجية الإشتراكية الدستورية التونسية من العقل ليس النظر في الوجود والحياة وفي معنى الإنسان ومصيره. فهذا أمر متروك، في النهاية، للدين والنظرة الدينية إلى الإنسان، ولا يصل التجديد فيه إلى حد إطلاق العقل الفلسفي بحرية كاملة، خارجاً عن إطار

النظرة الدينية إلى الحياة والكون والإنسان. . . ويمكن الذهاب إلى أكثر من ذلك، أي إلى القول بأن رغبة الإيديولوجية الإشتراكية الدستورية التونسية في علوم الإنسان الأساسية محدودة جداً، إذ إن هذه العلوم قد تؤدي إلى إضعاف بعض أطروحاتها وبعض أطروحات الدين. فلا يبقى، والحالة هذه، سوى علوم الطبيعة وتطبيقاتها، وعلوم العمل التطبيقية، أي استراتيجيات العمل السياسي وما يرتبط بها، مجالاً مقبولاً، بل ومرغوباً فيه، من مجالات نشاط العقل. بعبارة أخرى، الأخذ بالعقل في الإيديولوجية البورقيبية يعني الأخذ بقسم من العقل النظري وبقسم من العقل العملي، أي بالعقل النافع في السيطرة على المقومات المادية للحياة وفي التخطيط لبلوغ الأهداف المرسومة فيها. والعقل المجزأ بهذا الشكل لا يمكن أن يكون سوى عقل كسيح. وليس هذا الشرح لما تعنيه البورقيبية بالأخذ بالعقل تأويلاً شخصياً من جانبنا. فالنص واضح الدلالة، وهذا مقطع منه:

«ولكننا في الوقت نفسه الذي كنا نرد فيه إلى الدين والقيم الروحية مفهومها الفعال ودورها الحقيقي في جهادنا لبناء أمتنا وحضارتنا من جديد، كنا آخذين أنفسنا أخذاً صارماً بالتزام جانب العقل، وتغليبه على العاطفة والوهم، في تقرير الأمور وتسطير خطط العمل، داعين مواطنينا إلى ذلك دعوة مستمرة حازمة. فالعقل هو الذي يوقفنا على المكانة الحيوية التي للمقومات المادية في كل حضارة، وهو الذي يفرض علينا إعطاء منزلتها اللازمة في نهضتنا، إذا أردناها نهضة حضارية أصيلة كاملة. ولا يتأتى لنا تحقيق الجانب المادي المتحتم من مدنيتنا الحديثة إلا بما أنتج العقل من علوم وفنون وصناعات، وما أوجد من طرق بحث في العلوم والفنون والصناعات. . .»[1].

(١) الحبيب بورقيبة: المرجع نفسه، ص ٣٨.

ويضيف بورقيبة إلى هذا التحديد الأساسي العام فكرتين هامتين. الأولى تقرر أن المطلوب للنهضة المنشودة في تونس ليس استقدام منتوجات الحضارة ووسائل إنتاجها من الغرب، بل بعث الحياة في أداة خلق الحضارة نفسها في الشعب التونسي نفسه. والثانية تقرر أن العقل المفيد في خلق الحضارة هو العقل الحضاري المكتسب، وليس العقل الطبيعي فقط. فالعقل قد تطور منذ فلاسفة اليونان، ولا بد من الأخذ بالعقل المتطور والمعاصر حتى تكون نهضة الشعب التونسي متجاوبة مع متطلبات عصرنا. «لا تزال الإنسانية حارصة منذ القدم على تهذيب العقل الذي هو أداة تفكيرها وعلى ضبط قوانينه والزيادة في إمكانياته والتقوية لطاقته. وهذا هو العقل الذي قلت إنه علينا في نطاق جهادنا الحاضر أن نأخذ أنفسنا به، ونشارك في ترقيته والتنمية لقدرته وفاعليته، حتى يكون أداة أقوى فأقوى، مسخرٌة في سبيل التقدم بمجتمعاتنا والتطور لحضارتنا»[1].

إن هذه الالتفاتة الذكية إلى تاريخ العقل، وإلى ضرورة الأخذ بأرقى ما توصلت إليه عملية تهذيبه وتنميته وتقويته، تفتح آفاقاً واسعة للتفاعل مع الحضارة الغربية حيث تتواصل هذه العملية التاريخية العظيمة باندفاع لا نظير له في الحضارات الأخرى. وفي الواقع، تقيم البورقيبية نوعاً من التوفيق والتوازن بين ما يمليه التسليم للدين من تحديد للعقل في مجال استكشاف مبادىء الوجود والأخلاق وبين ما يمليه التطلع إلى تحسين شروط الحياة المادية من إطلاق للعقل في مجال استكشاف قوانين الطبيعة والإقتصاد. لقد شدد بورقيبة بصورة دائمة على أن التحرر من الإستعمار لا يستتبع الحقد والكراهية للدول التي كانت مستعمِرة. فالتعامل مع هذه الدول، وفي طليعتها الدولة الفرنسية، ينبغي أن يتم على أساس الإحترام

---

(١) الحبيب بورقيبة: المرجع نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

المتبادل والتعاون العقلاني والمصالح المتكافئة. وفي هذه النقطة بالذات، كانت البورقيبية أقل رومنطقية من كثير من إيديولوجيات التحرر القومي في العالم الثالث، ولاقت في السياسة الفرنسية تفهماً ساعدها كثيراً على تخطي المصاعب التي واجهتها.

٥ ـ نظرة الليبرالية المستحدثة الفرنسية إلى مكانة العقل وحدوده

نختار لتمثيل الليبرالية المستحدثة الفرنسية في هذا التحليل كتاب الرئيس السابق جيسكار ديستان: **الديمقراطية الفرنسية**. ففي هذا الكتاب، الذي وضعه الرئيس ديستان عام ١٩٧٦ أي في المرحلة الأولى من عهده كرئيس للجمهورية الفرنسية، نجد نموذجاً واضحاً للتفكير الإيديولوجي والسياسي السائد في شرائح واسعة من المجتمع الفرنسي المعاصر. وفي ثنايا فصوله، نجد إشارات واضحة إلى مسألة العقل وحدوده. وبعد، فلسنا نبتغي من اختياره أن نتعرض من خلاله لمشكلات الليبرالية الفرنسية بقدر ما نبتغي إعطاء فكرة عن كيفية انطراح مشكلة العلاقة بين الإيديولوجية والعقل في بلد متقدم.

من البديهي أن هذه العلاقة كما يعانيها بلد مثل فرنسا تختلف كثيراً عما هي في بلد مثل تونس. فالتقاليد التي أوجدها انتصار الليبرالية والرأسمالية تعطي الثقافة العقلية، بل العقلانية، أرجحية حاسمة في الثقافة العامة للشعب الفرنسي، أو على الأقل في ثقافة نخبته. إن مجتمعاً يعتز بتراث عظيم متواصل إلى أيامنا متمثل ـ على سبيل الذكر فقط ـ بفلاسفة من أمثال ديكارت وأوغيست كونت وباشلار، وبعلماء من أمثال لابلاس ولافوازيه وباستور، وبإنجازات تكنولوجية متقدمة جداً في مختلف الميادين، وبمفكرين وعلماء إجتماعيين من أمثال مونتسكيو وبرودون ودوركهايم وآرون، لا ينظر إلى العقل الحضاري ولا يتعامل معه كأنه شيء

خارج عنه، بل باعتباره جزءاً لا يتجزأ من فكره ونظرته إلى نفسه وإلى العالم حوله. ولذلك لا تجد الإيديولوجية الليبرالية المتحدثة في فرنسا اليوم ضرورة للتوسع في الدفاع عن العقل وفي تحديد كيفية تعاملها معه بالتفصيل. فالعقل يتمتع بمكانة رفيعة في ثقافة المجتمع العامة، ولا يوجد عليه وصاية من دين أو من فلسفة أو من إيديولوجية معينة. غير أن هذا لا يعني أنه السيد المطلق، أو السيد الأعلى، الذي يطيع المجتمع أوامره وتوجيهاته. فهو، على مكانته الرفيعة، أداة لخدمة الأمة الفرنسية ومصالحها العليا. والفرق بين إيديولوجية وأخرى راجع إلى كيفية التعامل مع هذه الأداة واستثمارها في إطار تصور معين للسياسة الفضلى المناسبة للأمة الفرنسية ومصالحها العليا.

يؤكد جيسكار ديستان أنه يكتب لفرنسا وللفرنسيين. فالمشروع الذي يطرحه متصور من أجل فرنسا، بالنسبة إلى واقعها التاريخي والإجتماعي. فالأمة الحديثة متحد بشري قائم عمودياً على تاريخه وتقاليده، وأفقياً على الجماعات المختلفة التي يتألف منها. والأمة الفرنسية، من هذه الجهة، لها خصوصية متميزة عن أي خصوصية أخرى. ولذا، يقول جيسكار ديستان، «ما أصفه وما أقترحه ينطبق عليها، ولو كان لبعض التحليلات مجال انطباق أعم»[1]. ويحدد ما يقوم به من وصف واقتراح باعتباره إيديولوجية، فيؤكد أن الإيديولوجية تلعب دورين: دور تقديم تفسيرات تسمح بتحليل الواقع القائم، ودور إرشاد وتوجيه للعمل السياسي بمعناه الواسع، وذلك انطلاقاً من أن كل مجتمع يحتاج إلى مثال يستلهمه وإلى معرفة بالمبادىء التي يبنى عليها تنظيمه. أما الإيديولوجية التي يعتمدها للتجاوب مع حاجات المجتمع الفرنسي في طوره الراهن، فليست جديدة

(١) Valéry Giscard d'Estaing: *Démocratie francaise,*: Paris, éd. Fayard, 1976, p.32.

كل الجدة. إذ إنها ليست سوى تطوير للإيديولوجية الليبرالية الكلاسيكية، في ضوء التغيرات العميقة التي طرأت على المجتمع الفرنسي بين عام ١٩٥٠ وعام ١٩٧٥. ففي رأيه، لا يمكن اعتماد الليبرالية الكلاسيكية كما كانت حتى الحرب العالمية الثانية، ولا يمكن تبني الماركسية لمعالجة مشكلات الشعب الفرنسي، لأن تفسيرات الليبرالية الكلاسيكية والماركسية لم تعد صالحة لتحليل الواقع القائم في فرنسا. وعلى هذا الأساس، تستعيد الليبرالية المستحدثة المبادىء العامة والقيم العليا المقررة في الليبرالية الكلاسيكية وتضيف إليها التفسيرات الإجتماعية المتمحورة حول مفهوم «الجماعة الوسطى الواسعة» والقيم الإجتماعية التي يفرضها تطور المجتمع الفرنسي، مثل التواصل والتضامن والمشاركة. الديمقراطية الفرنسية ليبرالية، تعددية، منفتحة على التطور، متطلبة للإصلاح المتواصل، لا للثورة، ومحتضنة للتنمية المستمرة والمتكاملة. فهي، إذن، محتاجة إلى النقاش العقلي والبحث العلمي على نطاق واسع لاكتشاف الحلول التي ينبغي أن تواكب واقعها المتغير باستمرار.

من الناحية المبدئية، تميل الليبرالية إلى ترك العقل يقرر حدوده بنفسه انطلاقاً من إيمانها بالحرية، وبخاصة بحرية التفكير والنقد. وتؤكد الليبرالية المستحدثة هذا الميل، من خلال تشديدها على تعدد السلطات في المجتمع وعلى ضرورة الفصل فيما بينها. ولكن، من الناحية العملية، تميل الليبرالية عموماً، والليبرالية المستحدثة خصوصاً، إلى الإلتفاف على العقل بواسطة التأثير في تقرير حدوده المؤسساتية وشروط نشاطه الإجتماعية والإقتصادية. فالعقل لا يعمل في الفراغ، بل في فضاء اجتماعي تاريخي معين. فالإشتراطات التي تحيط بالعقل في هذا الفضاء هي منفذ الإيديولوجية الليبرالية المستحدثة للضغط على العقل وتوجيهه من أجل خدمة مصالح الأمة الفرنسية، ولا سيما «الجماعة الوسطى الواسعة» منها.

فلو نظرنا إلى الواقع الفرنسي من زاوية التنمية الإقتصادية، لأدركنا مع الليبرالية المستحدثة أن هذا الواقع ينبغي أن يحافظ على وتيرة ثابتة، وأن ينتقل إلى تنمية قوية، وجديدة، حتى يلبي حاجات الفرنسيين المتزايدة، الفردية والجماعية، ويسمح لفرنسا بأن تحافظ على نفوذها في العالم. ومن أجل هذا الهدف، ينبغي توجيه البحث العلمي ومراقبته بطريقة فعالة، لأن توظيف الأموال في البحث العلمي ينبغي أن يخدم مصالح الذين يدفعون تلك الأموال. يقول جيسكار ديستان بهذا الصدد:

«إن فكرة مراقبة أعمال العلماء تصدم تصورنا للعلم، بوصفه النشاط الحر والمجرد بامتياز. ولكن اتجاهاً من هذا النوع يلبي دون شك ضرورة اجتماعية. فهذا الاتجاه لا يتعلق بالعلوم الأساسية التي تجعلنا نتقدم في معرفة الكون والحياة والإنسان. بل يتعلق بالجهود المبذولة في البحث التطبيقي التي ينبغي أن تتعين اتجاهاتها بالنسبة للحاجات كما يقدرها المجتمع. إن تكاليف هذه الأبحاث، ونتائجها الممكنة أيضاً، تجعل الأمر ضرورياً»[1].

ولو نظرنا إلى الواقع الفرنسي من زاوية الإستقلال، لأدركنا مع الليبرالية المستحدثة أن الإستقلال لا يتأمن فقط بوسائل الدفاع العسكرية. إنه يتطلب عدم الوقوع في حالة دين خارجي شديد، وتأمين مصادر لتوفير الطاقة وتخزينها، ويتطلب أيضاً مستوى عالياً من البحث والإنجاز على الصعيد التكنولوجي[2]. وهذا الأمر الأخير لا يتأتى إلا عن طريق توجيه دقيق لنشاط العقل العلمي التطبيقي.

وما يصح بالنسبة إلى التنمية الإقتصادية والإستقلال، يصحّ بالنسبة

(١) جيسكار ديستان: المرجع السابق، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

إلى جملة المشروع الديمقراطي التعددي. فهذا المشروع يتطلب مشاركة جميع الجهود، وبخاصة مشاركة جماعة العلماء والمثقفين في البلاد، لأنه يلقي على عاتق الجسم الإجتماعي كله مسؤولية البحث عن الحلول والقرارات المناسبة[1]. فأصحاب الثقافة العقلية مسؤولون قبل غيرهم عن تفسير الواقع تفسيراً صحيحاً وعن طرح القيم الملائمة لتحسينه وعن اختراع الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه القيم. وعندما يتعلق الأمر بموقع فرنسا في أوروبا وبدورها في عملية توحيدها، فإن مسؤولية هؤلاء تتضاعف إذ إن فرنسا ترفض أن تكون مُسيطَراً عليها، وتسعى إلى أن يكون النموذج الذي تقيمه لنفسها نموذجاً للدول الأوروبية جميعها[2].

ولعل أفضل عبارة تختصر نظرة جيسكار ديستان إلى العقل ودوره في مستقبل الأمة الفرنسية هي تلك التي يقول فيها إن دور فرنسا «أن تكون يونان جديدة»[3].

طبعاً، إنها استعارة. ولكن الإيديولوجية تحب الاستعارة، لأنها تسمح لها بالانتقال من مستوى المفاهيم إلى مستوى الصور، وتفتح لها باب الخيال والحلم، وتتيح لها إمكانية تبليغ الإيحاءات التي تودّ تبليغها إلى الجمهور. ونحن نفهم ما ترمي إليه صورة اليونان الجديدة من عقلانية وتنوير. ولكننا نفهم كذلك أن هذا المرمى ليس سوى واجهة تختفي وراءها معان ومرام أخرى. فالعقل عند اليونان كان سبباً من أسباب شعورهم بتميزهم وتفوقهم، ووسيلة من وسائل إرادة سيطرتهم على العالم حولهم. وصورة اليونان الجديدة، في الليبرالية المستحدثة الفرنسية، ليست مجردة

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٥، ١٩٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.

من مشاعر التميز والتفوق وأحلام النفوذ والسيطرة. فالدولة التي كانت، حتى زمن غير بعيد، من أكبر الدول الرأسمالية الإستعمارية في العالم لا تقبل طوعاً أن تتخلى بسهولة وبسرعة عن مرتبتها العالية في علاقات النفوذ والسيطرة في النظام الدولي. ووظيفة الإيديولوجية، طبيعياً، أن تساعدها في هذا الموقف، ولو تطلب الأمر تنازلات معينة، وتكييفات محددة، وتغليفاً لإرادة السيطرة بشعارات السلام والتعاون والإخاء والتضامن. فعلى صعيد النظام الدولي، ومن وجهة نظر الليبرالية المستحدثة، لا شيء يمنع من اعتبار مشروع الوحدة الأوروبية مشروع قوة عالمية جديدة وسيطرة جديدة، يتيح لمتعهديه الكبار الوصول إلى ما لا يستطيع الوصول إليه كل واحد منهم بمفرده.

القسم الثاني
في حدود الإيديولوجية عقلانياً

ليس من الممكن تفسير حدود الإيديولوجية عقلانياً بالمقولات نفسها التي لجأنا إليها لتفسير حدود العقل إيديولوجياً. فالعلاقة التفاعلية بين العقل والإيديولوجية، من جهة العقل، ليست علاقة استخدام، فلا يمكن بالتالي تطبيق منطق الاحتواء والاستبعاد عليها. الإيمان الإيديولوجي يفسح في المجال لنشاط معين للعقل ضمن نطاقه، كما رأينا في القسم السابق. أما العقل، فإنه لا يحتاج، ضمن نطاق فاعليته، إلى أي إيمان إيديولوجي. نؤكد هذا، ونحن نعلم أن العقلانية تواجه مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان ليس فقط على حدود قدرة العقل كسلطة معرفية، ولكن أيضاً في الموقف الإنطلاقي من العقل، وهو لا يخلو من شيء يمكن أن نسميه الإيمان بالعقل. وفي الحقيقة، لا يختصر الإيمان الإيديولوجي ظاهرة الإيمان في الوجود الإنساني. ولذلك لا يتعين علينا كي ندرس حدود الإيديولوجية

من جهة العقل، أن نحلّل جميع أشكال انوجاد الإيمان أمام العقل، وحتى في حركته الذاتية. فالعقل في مواجهة الإيمان الإيديولوجي، يحتل موقعاً متعالياً. ولولا هذا الموقع، لما أمكن التحدث عن حدود للإيديولوجية من جهة العقل.

في الميدان الإيديولوجي نفسه، تحدد الإيديولوجيات بعضها بعضاً. الإيديولوجية البورجوازية تكشف حدود الإيديولوجية الإقطاعية، والإيديولوجية العمالية تكشف حدود الإيديولوجية البورجوازية، والإيديولوجية الوطنية التحررية الإستقلالية تكشف حدود الإيديولوجية الكولونيالية، والإيديولوجية القومية تكشف حدود الإيديولوجيات المناطقية أو القطرية، والإيديولوجية القارية تكشف حدود الإيديولوجية القومية، وهكذا دواليك. وفي هذا التحديد المتبادل، يلعب العقل دوراً نقدياً هاماً، عندما يفند مزاعم هذه أو تلك من الإيديولوجيات ويبين بطلانها أو ضعفها. غير أن هذا الدور يندرج في سياق السجال الإيديولوجي والصراع الإيديولوجي، فليس هو بالضبط الدور الذي نعنيه عندما نبحث عن حدود الإيديولوجية عقلانياً: فمن أجل كشف حدود الإيديولوجية عقلانياً، ينبغي الخروج من الميدان الإيديولوجي والنظر إلى ظاهراته من موقع أعلى، يتيح للناظر أن يدرك لعبة الإيديولوجية برمتها. إن حدود الإيديولوجية كما تتقرر ضمن سجالات العقل الإيديولوجي هي حدود لهذه أو تلك من الإيديولوجيات وليس حدود الإيديولوجية على العموم. ولا شك في أن الارتفاع فوق الميدان الإيديولوجي في الحياة الإجتماعية أمر عسير. ولكن، بقدر ما ينبغي التنبه إلى عسره، ينبغي التشديد على إمكانه وعلى ضرورته. فالإنحباس في الميدان الإيديولوجي يؤدي إلى العجز عن إدراك محدودية هذا الميدان، وإلى استمرار النزاعات المتوالدة فيه بدون ضابط أو بدون مرجعية عليا يحسن، بل ينبغي الاحتكام إليها. والبشرية

ليست من الفقر الفكري على درجة تحتم عليها الانحباس في الميدان الإيديولوجي. فالعقل الطبيعي والحضاري الذي تمتلكه يسمح لها، إذا أحسنت استنطاقه، أن تتحرر من ضغط الميدان الإيديولوجي وأن تدرك حدود هذا الميدان، وأن تتجاوزه في اتجاه الوعي الكامل بنفسها.

عندما حللنا حدود العقل بالنسبة إلى الإيديولوجية، افترضنا أن العقل المقصود هو العقل المتخصص على شاكلة تخصص الإيمان بوصفه إيماناً إيديولوجياً. بعبارة أخرى، افترضنا أن الإيديولوجية تتعامل مع العقل تارة بوصفه عقلاً علمياً، وطوراً بوصفه عقلاً فلسفياً. إلا أننا آثرنا عدم التركيز على التمييز في تخصص العقل بين العلم والفلسفة، لكي تبقى مسألة الميادين والوظائف التي تهم الإيديولوجية في الصدارة. فالعقل التاريخي، مثلاً، هو بالنسبة إلى الإيديولوجية تارة العقل العلمي، الذي يعنى بالأحداث التاريخية من خلال الوثائق المحفوظة ويطبق مناهج معينة لدراسة هذه الوثائق. وطوراً العقل الفلسفي، الذي يعنى بمناهج العلوم التاريخية أو بمبادىء الحركة التاريخية ومعانيها، علماً بأن الإيديولوجية لا تعبأ كثيراً بالتمييز والتدقيق بين المستوى العلمي والمستوى الفلسفي في المعرفة. والعقلان، العلمي والفلسفي، في ميدان التاريخ، يقومان بوظيفة كبرى واحدة هي وظيفة التفسير. وهكذا سنفعل في تحليل حدود الإيديولوجية بالنسبة إلى العقل. فيكون المقصود بالعقل تارة العقل العلمي، وطوراً العقل الفلسفي، ويكون محور التحليل الوظائف التي يضطلع بها العقل، بوصفه عقلاً طبيعياً وعقلاً حضارياً، والميادين الكبرى التي يقع فيها تصادم بينه وبين الإيديولوجية. فمن الواضح مثلاً أن الطبيعة كموضوع معرفة لا يحصل تصادم في شأنها بين العقل والإيديولوجية، إلا في الإيديولوجية التي تزعم أنها تمتلك تفسيراً معيناً للطبيعة. ولكن الطبيعة كبيئة بالنسبة إلى المجتمع الإنساني لا يمكن إلا أن يحصل تصادم ما في شأنها بين العقل

والإيديولوجية. وهذا التصادم ينتج من الفرق الأساسي بين وجهة الإيديولوجية وبين وجهة العقل. فهذه وجهة قائمة على البحث عن الحقيقة المجردة أولاً، ثم عن مصلحة الإنسان ومصيره باعتباره فرداً وباعتباره نوعاً منقسماً إلى مجتمعات، وتلك قائمة على البحث عن المصالح الخاصة لجماعة تاريخية معينة وعن الحقائق التي يمكن توظيفها في خدمة هذه المصالح.

إنطلاقاً من هذه الاعتبارات، يمكننا تعيين حدود الإيديولوجية على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الوجود، وعلى مستوى العمل، بوصفها على التوالي حدوداً على مستوى البحث عن الحقيقة، وحدوداً على مستوى وجود الإنسان ومصيره، وحدوداً على مستوى القيم الإنسانية الشاملة والوسائل اللازمة لتحقيقها. فكيف ترتسم هذه الحدود حول الإيديولوجية بفاعلية العقل المتعددة المستويات؟

١ ـ حدود على مستوى البحث عن الحقيقة

من الطبيعي أن تكون مشكلة الحقيقة المجال المتقدم على غيره في تصدي العقل للإيديولوجية وسعيه إلى توضيح حدودها. فالعقل يتمظهر بكونه فعل تطلع إلى الحقيقة وإدراك لها، أي بكونه القوة الطبيعية السامية التي يمتلكها الإنسان للقبض على الحقيقة، أو لإنتاجها. والعقل يتعرف على نفسه بكونه طاقة حرة وسيدة في مجال الكشف عن الحقيقة وتكوين المعرفة الصحيحة. فلا سلطة في المسار الطبيعي لتكوين المعرفة الصحيحة، أي لاتخاذ القرار في شأن الحقيقة، فوق سلطة العقل، أياً كانت في نهاية المطاف قدرته وطبيعته وصيرورته. فمن الطبيعي، والحالة هذه أن تنشأ بينه وبين الإيديولوجية أسباب تنازع مفتوح حول ما تطرحه الإيديولوجية عن الحقيقة، وما تطرحه كحقيقة، وما ترفض أن تعترف به

كحقيقة. وهذا التنازع يشتد كثيراً في حالة الإيديولوجية التوتاليتارية، وفي حالة المجتمع المتخلف الثقافة العقلية في ثقافته العامة.

ليس البحث عن الحقيقة الهمّ الأكبر للإيديولوجية. ولكن الإيديولوجية لا تستغني عن الحقيقة، وعن الشعور بأنها تمتلك من الحقيقة ما يكفي لكي تحمل المؤمنين بها على العمل بلا تردد، وعلى الصبر بلا ندم، وعلى التضحية بلا شكوى، وعلى الفوز بلا شعور بالذنب. إن الحقيقة الإيديولوجية مزيج من عناصر مستمدة من الواقع ومن عناصر مستمدة من الخيال ومن عناصر مستمدة من التطلع المستقبلي، ومن مشاعر تحيط بهذه العناصر جميعاً. ولما كانت الإيديولوجية لا تتخذ من الحقيقة موضوعاً لبحث قائم بنفسه، بل تتخذ من منظومة معينة من الحقائق الإجتماعية مرتكزاً لمشروعها العملي، فإنها تعمد إلى تغطية نقصها النظري في بحث الحقيقة بتحويل منظومة الحقائق الإجتماعية التي تطرحها إلى دوغما، غير قابلة للنقاش، وتحويل الوعي بتلك الحقائق إلى يقين، لا يداخله شك. وفي هذا التحويل، تتجاوز حدودها التي لها بحسب فاعليتها الخاصة، الأمر الذي يفسح في المجال لتدخل العقل بوصفه مسؤولاً حافظاً الحقيقة من الوقوع في النسيان، أو في التمويه، أو في الالتباس والاشتباه، أو في الاجتزاء، أو في الإطلاق حيث لا يصحّ الإطلاق.

لننظر إلى الحقيقة الإيديولوجية من جهة علاقتها التفسيرية بالواقع القائم. إنها تفترض المطابقة معياراً عاماً، وتؤكّد مطابقتها للواقع القائم دليلاً على كونها حقيقة. ولكن ما هو مدى التطابق بينها وبين الواقع القائم؟ وما هو مدى الإحاطة فيها تقوله بمشكلات هذا الواقع؟ إن منطلق التفكير الإيديولوجي مطبوع بالجزئية والإنحيازية. فلا بد من أن تكون الحقيقة الواقعية التي يتوصل إليها مطبوعة هي أيضاً بالجزئية والانحيازية. الطوائف الدينية واقعات اجتماعية بارزة في مجتمعات المشرق العربي

المعاصر، وكل إيديولوجية طائفية في هذه المجتمعات تختص بـطائفة من تلك الطوائف، وتطرح في ساحة النضـال الفكري والعملي تفسيراً لتاريخها وواقعها الحالي، بغية المدافعة عنها بالكيفية التي تقتضيها ظروف المكـان والزمان. ولكن إلى أي مدى يعكس هذا الخطاب الإيديولوجي الطائفي أو ذاك الواقع الحسي للطائفة التي يتحدث عنها؟ إلى أي مدى يصح القول إن الموارنة بجملتهم هم على هذه الصفة أو تلك؟ وإن الشيعة بجملتهم هم على هذا الوضع أو ذاك؟ وإن اليهود في إسرائيل هم بجملتهم على هذا النحو أو ذاك؟ إن النظر إلى الواقع الإجتماعي في هذه المجتمعات من زاوية طائفة دينية معينة هو بالضرورة نظر جزئي، لأن الطائفة جماعة جـزئية ضمن المجتمع الذي تنتمي إليـه، والحقيقة المعـبرة عنها هي في أحسن الأحوال حقيقة عامة بالنسبة إليها وجزئية بالنسبة إلى المجتمع بكليته. وكما لا تهتم الإيديولوجية الطائفية إلا بالجماعة الطائفية التاريخية، كذلك لا تهتم الإيديولوجية الطبقية إلا بالجماعة الطبقية كما تتصورها قائمة في المجتمع. الطبقة العاملة في مقابل الطبقة البورجوازية، وأهل الريف في مقابل أهل المدن، والبورجوازية الصغيرة على امتـداد قطاعـات المجتمع، والجـماعة الوسطى أو تكتل الجماعات الوسطى في المجتمع الصناعي المتقدم. هذه كلها جماعات جزئية، وحقائقها حقائق جزئية. فلا يجوز طرحها واقعياً، كأنها حقائق المجتمع بكليته. وحتى الرابطة القومية، على شموليتها، فهي رابطة من روابط الحياة الإجتماعية، تتأكد إيـديولـوجياً في مقـابل روابط أضيق أو أوسع. وهذا يعني أن الواقع الشامل لأي مجتمع من المجتمعات يتضمن من الحقائق الإجتماعية أكثر مما تختص بإعلانه أي إيديولوجية من إيديولوجياتـه. فالبحث عن الحقيقـة الإجتماعيـة بحسب منطق التفكـير الإيديولوجي محكوم بحد الاجتزاء. وبقدر ما تجد الإيديولوجية مصلحة في طمس هذا الحد، يجد العقل الحر مصلحة في فضحه.

ومن حد الاجتزاء، نستطيع أن نستخرج معالم التحرك الذي تقوم به الإيديولوجية في اتجاه الحقيقة. فالاجتزاء يؤدي إلى المبالغة في التركيز على بعض الحقائق الإجتماعية، وإلى نسيان أو إغفال حقائق أخرى، قد تكون أهم من الأولى بالنسبة إلى تأثيرها في حياة المجتمع. والمبالغة في التركيز على حقيقة إجتماعية دون غيرها تؤدي تدريجياً إلى الاختزال والانغلاق، والانعزال عن حركة التحوّل في المجتمع، وعدم إدراك القوى والحقائق الجديدة المتكونة فيه. وهكذا، إذا طال الزمان وبلغ التحول في المجتمع حداً عالياً، تجد الإيديولوجية نفسها في مأزق نظري، وإن كابرت وظلت تحاول إبعاد شبح الوهم عن حقيقتها.

إننا نحلل ههنا الجانب الإيجابي في بحث الإيديولوجية عن الحقيقة، ولا نحلل الجانب السلبي. فهذا الجانب الأخير معروف نسبياً، ومن السهل على الفكر العقلاني أن يتناوله بالتحليل النقدي. فما هو الحد الذي لا تستطيع الإيديولوجية أن تتجاوزه، مهما كانت من الصدق والنفاذ، في البحث عن الحقيقة؟ هذا هو السؤال الذي يهم في دراسة مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية بالنسبة إلى الحقيقة. والجواب عن هذا السؤال معطى في ما أسميناه حد الاجتزاء، وفي حدين آخرين مكملين هما حد الاصطفاء وحد الاكتفاء. فكل إيديولوجية، بما هي إيديولوجية، ترتبط بحقيقة إجتماعية أساسية جزئية، أو تنظر إلى جملة الحقائق الإجتماعية من موقع حقيقة إجتماعية جزئية وبالنسبة إليها. وتتعامل مع حقائق الواقع المحيط، والواقع التاريخي، البعيد أو القريب، بطريقة اصطفائية، لأنها لا تبغي من تلك الحقائق سوى ما ينفعها وما يتلاءم معها. وهذا يعني ضمناً أنها تستبعد ما لا ينفع منها وما لا يتلاءم معها. وعندما تصل إلى مبتغاها، في الظروف الخاصة التي هي ظروفها الآن، تتوقف عن البحث، وتكتفي بما هي حاصلة عليه، في انتظار دوافع جديدة، من الخارج، تحملها على

استئناف النظر والبحث.

وهذه الحدود هي بالضبط ما يختلف فيه العقل عن الإيديولوجية بالنسبة إلى الحقيقة. فالعقل لا يعرف الاكتفاء بما يحصل عليه من حقيقة في تفسير الواقع الإجتماعي التاريخي. وكذلك في تفسير الواقع الطبيعي. وراء الحقيقة الحاصلة، أو بعدها، أو فوقها، أو تحتها، ثمة حقيقة أخرى تنتظر طالبها. والحقائق التي تبدو اليوم قصوى، قد تبدو غداً حقائق غير قصوى. فالبحث العقلاني عن الحقيقة مفتوح دوماً على المزيد منها. ولذا لا يلعب الاستبعاد أي دور فيه. المستبعد هو الخطأ وحده. فلا اصطفاء في البحث العقلاني عن الحقيقة، لأن كل حقيقة جزء من الحقيقة، ومطلوب العقل هو الحقيقة الكلية، الكاملة. وبالمعنى نفسه، لا اجتزاء في البحث العقلاني عن الحقيقة، بل انفتاح على جميع أجزائها وسعي إلى اكتشاف كيفية تكاملها في وحدة الكل الذي يتألف منها. فالحقيقة العقلانية بامتياز هي حقيقة الكل، التي هي الحقيقة كلها.

ورب معترض يقول إن تقدم العقل العلمي يعتمد إلى حد كبير على التجزئة، والاختصاص. فلماذا تعتبر التجزئة في العلم شيئاً حسناً، ولا تكون كذلك في الإيديولوجية؟ والجواب عن هذا الاعتراض يقوم على تبين الفرق بين التجزئة العلمية والاجتزاء الإيديولوجي. فالتجزئة العلمية تجزئة منهجية، تتبع بنية الموضوع المدروس، وتبقى منفتحة على عملية إعادة وضع الجزء في الكل الذي ينتمي إليه. بينما الاجتزاء الإيديولوجي اقتطاع لجزء من الواقع الإجتماعي وتفضيل له على سائر الأجزاء، وانحياز عملي لتعزيزه على حساب غيره. التجزئة الإيديولوجية عملية مركبة يتداخل فيها الجانب النظري مع الجانب العملي، بينما التجزئة العلمية عملية بسيطة، مقتصرة على الجانب النظري، وقابلة لإعادة النظر. إنها إجراء هادف إلى تفكيك الكل، في سبيل التعرف على بنيته وتفاصيله، بغية إدراك أفضل لكليته. ومن هنا، كان العقل العلمي، من خلال

عمليات التجزئة ومراجعاتها، عقلاً منفتحاً، متحفظاً، محاوراً، متراجعاً حيناً ومتقدماً حيناً آخر، باحثاً عن التجزئة التي تؤدي إلى أفضل تأليف نظري في رؤية أشياء العالم. وفي الجهة المقابلة، كان الفكر الإيديولوجي، من خلال عملية الاجتزاء وتثبيتها، فكراً وحيد الجانب، متشدداً، قطعياً، دافعاً إلى التصلب والتعصب.

وليس في هذا الفرق بين العقل العلمي والفكر الإيديولوجي ما يدعو إلى العجب. فالفكر الإيديولوجي محدود نظرياً لأنه في الأساس منحاز إلى حقيقة متعينة محدودة، بينما العقل العلمي غير مقيد في الأساس بأي انحياز مسبق لأي حقيقة من حقائق الواقع الإجتماعي التاريخي. فالسبب الحقيقي لمحدودية الفكر الإيديولوجي على مستوى البحث عن الحقيقة هو محدودية الوجود الإجتماعي الذي يرتبط هذا الفكر به، أصلاً ومآلاً. الحقيقة الإيديولوجية تحيلنا إلى الوجود الإجتماعي الذي يدرك نفسه نوعاً من الإدراك بواسطتها. لنسأل، إذن، عن حدود الإيديولوجية على مستوى وجود الإنسان ومصيره.

٢ ـ حدود على مستوى وجود الإنسان ومصيره

رأينا في القسم السابق كيف أن الإيديولوجية تحاول وضع خدمات العقل، التاريخي والإقتصادي والسياسي والثقافي، تحت راية هوية الجماعة التي تعبّر عن وجودها ومصالحها، وتالياً كيف ترسم الإيديولوجية حدوداً للعقل مشتقة من مبدأي الخصوصية والنفعية. وفي الواقع، بقدر ما يتخذ العقل الإيديولوجي من الخصوصية والنفعية التابعة لها منطلقاً أو بوصلة لنشاطه وتحركاته، يتخذ العقل الحر من تلك الخصوصية نفسها موضوعاً لتبيين حدود الإيديولوجية وتفنيد تصوراتها وطروحاتها عن الإنسان ومصيره. فالعقل الحر، وأعني به العقل الطبيعي والحضاري الذي يخاطب جميع بني الإنسان، منفتح على الحقيقة كلها وعلى الإنسان كله. فبقدر ما

تنبض الحياة فيه، يستطيع الرد على محاولات الإيديولوجية ترويضه واحتكار توجيهه، بالـلاامتثال والتحليل النقدي لحدود الخطاب الإيديولوجي والكشف عن الآفاق التي لا تستطيع الإيديولوجية التوجه نحوها. وعندما يفعل ذلك، يقدم أعظم الخدمات لبني الإنسان جميعاً. فالعقل الحر خادم للإنسان بكليته، وليس لجماعة تاريخية بعينها.

يتأثر خطاب الخصوصية في كل إيديولوجية بتراث الجماعة المعتبرة، وموقعها الجغرافي والسياسي، وأوضاعها الراهنة بالنسبة إلى النظام الدولي والنظام الإقليمي. وهكذا تبرز في الخصوصية الإيديولوجية جوانب وقيم، وتتوارى جوانب وقيم أخرى، بحسب متطلبات الصراع، دفاعاً وهجوماً، وتتلون النحن الإيديولوجية بصفات ونزعات تعبّر عن توازن القوى الذي يحكمها. في هذا السياق، يتحدد معنى التركيز على الأصالة، أو على الرسالة، أو على الفرادة، أو على الشخصية المميزة، أو على التعاون والاتحاد، أو على التحرّر، أو على المشاركة في بناء متحد جديد. ولسنا في حاجة إلى اختيار أمثلة لشرح هذه الفكرة. فالمراقب لما يجري اليوم في دول العالم العربي، وفي الدول الأوروبية الغربية، وفي دول أوروبا الوسطى والشرقية، بعد الانقلابات العميقة التي حصلت فيها منذ ١٩٨٩، يجد كيفما اتجه خطاباً إيديولوجياً يعيد صياغة الخصوصية التي ينادي بها بحسب ضرورات المرحلة التاريخية كما يفهمها. ولو كانت الأمور تسير على هذا الصعيد بحسب قانون الحفاظ على النفس مع احترام الآخرين، بشفافية كافية، لما كان في مبدأ الخصوصية الإيديولوجية مشكلة حدود مع العقل الحر. فكل جماعة تاريخية لها الحق الطبيعي في أن تحافظ على نفسها، كما الفرد وكما النوع بأسره. غير أن واقع الصراع بين الجماعات والمجتمعات والدول يدفع خطاب الخصوصية الإيديولوجية بعيداً عن الاختلاف الوضعي المقبول وعن الشفافية والتفاهم الصريح. فكل إيديولوجية، بما

هي طرف في الصراع وتعبير عن علاقة سيطرة قائمة أو محتملة، تطرح مفهومها للإنسان الإجتماعي أساساً للتعامل بين الناس وتسعى إلى فرضه وتعميمه. ووراء نظرية صراع الطبقات، أو صراع الأمم، أو صراع الأعراق، أو صراع الأديان والطوائف الدينية، أو صراع الحضارات، أو صراع المناطق، أو صراع القبائل والعشائر، أو صراع الجماعات اللغوية، ثمة مفهوم معين للإنسان الإجتماعي، تستند إليه الإيديولوجية لتبرير المشروع الذي تحمله. وهذا المفهوم يلعب دور الجسر، في الإيديولوجية، بين وعيها الخصوصي وبين وعيها الشمولي، ويوفر لها نوعاً من المصالحة مع الإنسانية الشاملة. إلا أن الواقع يختلف عمّا تطرحه الإيديولوجية حول ماهية الإنسان الإجتماعي، إذ إن ما تقوله عن هذه الماهية ليس سوى تعميم لما تدركه من وضع أو من وصف إنساني في الجماعة الخاصة التي تعبّر عن معاناتها. القهر، الإستغلال، الحرمان، الحرية، الخوف، الرابطة اللغوية، الرابطة العرقية، الرابطة العقائدية، . . . الخ، كلها أمور يعانيها الإنسان الإجتماعي. ولكن كل إيديولوجية تختار بعضاً منها، وتهمل الباقي، وتفسر ما تختاره من الوجهة التي تناسب مصلحة جماعتها. وهكذا يرتد خطاب الماهية الإنسانية في الفكر الإيديولوجي إلى خطاب تابع لخطاب الخصوصية فيه.

ومهما حاولت الإيديولوجية الارتفاع فوق ما تمليه أوضاع جماعتها الخاصة، فإنها لا تتمكن من تجاوز حد الخصوصية في تصورها للماهية الإنسانية. وعندما تدرك ذلك وتجد نفسها مضطرة إلى الإعتراف به، تتخلى عن زعمها وتوجه الاعتراض إلى العقل نفسه، مدعية أن النظر في الماهية الإنسانية هو دوماً نظر من موقع خصوصي، وفي سبيل أغراض خصوصية. وحول هذه النقطة المحورية، ينعقد سجال حار، متنوع الأشكال، بين الإيديولوجية وبين العقل الحر، يتناول قدرة العقل العلمي والفلسفي على

النظر بصورة مجردة في كيان الإنسان بما هو إنسان. وفي رأينا، سيظل هذا السجال مفتوحاً ما دامت علاقات السيطرة كامنة في عالم الإيديولوجيات. إلا أنه سيفقد الكثير من حرارته في مجرى التقدم الذي سيحمل المجتمعات المختلفة على المزيد من الثقافة العقلانية. فالناس يختلفون بعضهم عن بعض، جماعات جماعات، ولكن قانون الاختلاف، كما يدركه العقل الحر، يبدأ من مستوى الأفراد ـ فكل فرد إنساني مختلف عن أي فرد إنساني آخر ـ ولا ينطبق على الناس جميعاً إلا لأنهم، في المقابل، متماثلون بقدر ما هم مختلفون: فالإيديولوجية لا ترى من التماثل والاختلاف إلا ما يتعلق بمستوى التشكيل الجماعي للعلاقات بين الناس. ولكن، إذا كان ثمة شيء يتماثل فيه أفراد جماعة تاريخية معينة، فلماذا لا يكون ثمة شيء يتماثل فيه أفراد الناس جميعاً؟ وبعد، أليس التماثل بين الناس جميعاً هو الحقيقة الأصلية التي تتأسس عليها حقائق تماثلهم فيما بينهم كجماعات؟ إن الإيديولوجية تسعى إلى طمس حقيقة التماثل بين الناس جميعاً، لتبرير علاقة السيطرة التي هي منخرطة فيها. ولكن العقل الحر ليس مضطراً إلى مثل هذا التبرير. فالتماثل بين الناس جميعاً بالنسبة إليه، كالاختلاف فيما بينهم، حقيقة واضحة، ثابتة، ولو كانت مكنوناتها غامضة. ومن هنا، أمكن له أن يتخذ من الماهية الإنسانية موضوعاً للبحث، وأن يوجه نتائج بحثه إلى جميع الناس. إن العقل العلمي، عندما ينظر إلى الظاهرة الإنسانية في تاريخ الأرض والحياة، لا يأخذ في الاعتبار التقسيم الجماعي الحاصل تاريخياً إلا في ضوء اعتبار الشكل الذي اتخذته هذه الظاهرة، بجميع أفرادها، في كل طور من أطوارها. والعقل الفلسفي، عندما ينظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان، لا ينسى التقسيم الجماعي الحاصل تاريخياً، بل يستوعبه في الحقائق الكلية التي يلتقي فيها الناس جميعاً.

في الإمكان استرجاع تاريخ الفلسفة للبرهنة عن هذه الفكرة. ففي

كل فلسفة من الفلسفات المعروفة تاريخياً باسم واضعها أو باسم فكرتها المحورية الكبرى، نجد أن العقل يتجه إلى الإنسان موضوعاً، ويتوجه إلى الإنسان مخاطباً. هذا واضح، مثلاً، في نظريات فيلسوف الكوجيتو الذي يدرك أهمية ما يقوم به من تأسيس جديد للفلسفة للناس جميعاً. وهذا واضح أيضاً في نظريات معاصره الإنكليزي فيلسوف الحكم المطلق الذي يدرك شمولية ما يقوم به من إعادة بناء فلسفة المجتمع والدولة على أساس نظرية العقد. ولكن، حتى نتجنب، في الاسترجاع المشار إليه، الخلط وسوء الفهم، ينبغي لنا أن ندرك الفرق بين خصوصية الفكر الإيديولوجي وبين ما يصاحب العقل الفلسفي من خصوصية. الأمر الذي يتيح لنا الرد على النظرية التي تربط الفلسفة بالإيديولوجية ربطاً يجعلها شكلاً من أشكالها.

العقل الفلسفي عقل تاريخي، ينشط في ظروف معينة من تاريخ الإنسان الإجتماعي، وفي إطار أوضاع مجتمعية تاريخية محددة. فلا بد له من هذه الجهة من أن يقع تحت تأثير الخصوصية المتجلية في اللغة والتراث والعوامل الثقافية والإقتصادية والسياسية التي يكون لها النفوذ في المجتمع. إن الطابع الفرنسي لفلسفة ديكارت، من حيث هو ابن القرن السابع عشر من تاريخ الأمة الفرنسية، والطابع الإنكليزي لفلسفة هوبس، من حيث هو ابن القرن السابع عشر للأمة الإنكليزية، مثل الطابع الألماني لفلسفة هيغل،من حيث هو ابن الثقافة الألمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفي منظار التحليل الطبقي، يمكن الذهاب إلى أن فلسفة ديكارت وفلسفة هوبس ليستا منفصلتين عن أوضاع البورجوازية الصاعدة في أوروبا في القرن السابع عشر. ولكن التسليم بوجود تفاعل بين العقل الفلسفي وبين المجتمع التاريخي المتعين لا يعني أن نشاط العقل الفلسفي يتحدد كلياً بخصوصية المجتمع التاريخي المتعين الذي ينشط فيه، ولا يعني

إطلاقاً أن نشاط العقل الفلسفي يرتد إلى نشاط إيديولوجي، في خدمة أمة أو طبقة أو أي جماعة خاصة. الشروط الإجتماعية التاريخية لنشاط العقل الفلسفي، والعلمي طبعاً، لا تفقده استقلاليته وفاعليته الخاصة. فالحقيقة التي يقصدها العقل الفلسفي ويعلنها ليست خاصة بأمة دون غيرها، أو بطبقة دون غيرها، وإن صادفت تلاؤماً معيناً مع استعدادات هذه الأمة ومصلحتها، أو مع استعدادات هذه الطبقة الإجتماعية ومصلحتها. فلو اعتبرنا مثلاً الفكرة القائلة بأن الإنسان ذئب على الإنسان، فإننا سنجد دون شك أوضاعاً إجتماعية تاريخية وراءها، أوضاعاً لعبت دوراً في تكوينها وبلورتها كمبدأ في فلسفة الإجتماع السياسي. ولكن إذا كانت هذه الفكرة صحيحة، فإن صحتها ليست محصورة في نطاق المجتمع التاريخي الذي ظهرت فيه. لقد كان المجتمع البورجوازي الصاعد مسرحاً لظهورها بصورة لافتة، ولكن المجتمعات غير البورجوازية لم تخل من إدراك شيء منها. إن تشديد مفكري السياسة في التراث العربي الإسلامي على العدوان والظلم في بنية العلاقات الإجتماعية لا يبعد عن الاتجاه الذي يقول بأن الإنسان ذئب على الإنسان. وهذا يعني أنه بصورة عامة، إذا كانت البورجوازية الصاعدة في أوروبا الغربية قد وجدت في فلسفة ديكارت أو في فلسفة هوبس أو في غيرهما من الفلسفات سلاحاً نظرياً لها، ضد نظريات الإقطاع اللاهوتية أو الفلسفية، فإن القول بفلسفة بورجوازية في السياسة أو في المعرفة، أو في التاريخ أو في الأنا والمجتمع، لتحديد طابع فلسفة ديكارت وفلسفة هوبس أو سواهما من الفلسفات التي نشأت في أوروبا في العصور الحديثة، على غرار ما يذهب إليه ماكس هوركهايمر في كتابه بدايات الفلسفة البورجوازية في التاريخ[١] قول غير صحيح، ليس فقط

(١) Max Horkheimer: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1974.

لعدم دقته، بل لعدم احترامه الفرق بين طبيعة الفكر الإيديولوجي المرتبط جوهرياً بوجود جماعة تاريخية خاصة وبين طبيعة العقل الفلسفي المرتبط جوهرياً بوجود الإنسان، أياً كانت الأشكال الإجتماعية الخاصة التي يتشكل بها هذا الوجود في مجرى التاريخ.

إن ما أنتجه العقل الفلسفي عن وجود الإنسان ومصيره في أوروبا في العصور الحديثة لا يخاطب بورجوازيات البلدان الأوروبية وحدها، وإن كانت هذه البورجوازيات هي التي حفزت على إنتاجه وهي التي استخدمته وحملته إلى العالم أجمع في ثنايا فتحها الإستعماري له، بل يخاطب الناس جميعاً، ويدعو الناس جميعاً إلى الإفادة منه وإلى المشاركة في مناقشته. فهو عالمي الانتشار، لأنه شمولي المضمون أصلاً، وليس عالمياً بفضل سيطرة الطبقة البورجوازية الرأسمالية وحسب. وهو قابل للنمو والتغيير، لأنه قائم في الأساس على مبدأ حرية العقل التي تنطوي على مبدأ النقد. وحرية العقل ليست من الأمور التي يمكن لأي طبقة، أو لأي أمة، أن تحتكرها.

انطلاقاً من هذا التحليل التفارقي للخصوصية والشمولية في المقاربتين الإيديولوجية والفلسفية، نستطيع إدراك جانب آخر من حدود الإيديولوجية. فقد رأينا أن الإيديولوجية تنفتح على الشمولية الإنسانية، تصوراً وتفسيراً، بهدف تبرير خصوصيتها وتدعيمها، وليس بهدف التعرف على حقيقة هذه الشمولية وتشكيل العالم واقعياً بموجب مقتضياتها الجوهرية أو المثالية. وترجمة هذا الانفتاح باللغة العملية تقود الإيديولوجية إلى بناء علاقات الجماعة التي تعبر عن وجودها ومصالحها على قاعدة مركبة يمكن تسميتها، حسب المتيسر، بقاعدة المركزية الجماعية الأنانية. ومعنى هذه القاعدة أن النوع الإنساني يظهر في مرآة الإيديولوجية موزعاً على سطح الأرض توزيعاً خاصاً، حول جماعة الإيديولوجية بوصفها مركزاً تنطلق منه وترجع إليه قنوات التعامل مع سائر الجماعات، بوصفها صديقة أو عدوة أو

محايدة. فالمركزية في هذا المنظار ليست مركزية صلاحيات، كما هي الحال في تنظيم الأحزاب السياسية أو في تنظيم الدول، بل هي مركزية وضعية، على غرار مركزية الأنا الفردية، مرشحة لاتخاذ صفة قيمية، بحسب مقتضيات ظروف الصراع وتوازن القوى المتصارعة. ففي كل إيديولوجية، تحتل نحن معينة موقع الصدارة، أو موقع القطب، وتتقدم مصلحتها على مصلحة غيرها، أو على حساب غيرها، ويحتل الآخرون مواقع هامة أو هامشية بالنسبة إلى هذه النحن ومصلحتها. ولما كانت لكل إيديولوجية رؤية منحازة، فقد بات من الطبيعي أن تتلون المركزية الجماعية التي تقررها بألوان المفاضلة، والاستتباع، والاستبعاد، مصحوبة بمشاعر التقدير أو الاحتقار أو الكراهية أو اللامبالاة، تجاه الآخرين على اختلاف أوضاعهم. وقد لا تشعر الجماعة الإيديولوجية بمركزيتها شعوراً واضحاً، بسبب ضآلة وزنها أو هامشيتها أو انغلاقها الشديد على نفسها. إلا أنها، عندما تتحرك لتقيم علاقات أخذ وعطاء مع العالم المحيط بها، تجد نفسها مدفوعة إلى تزايد الشعور بمركزيتها الأنانية وإلى التقيد بهذه المركزية كقاعدة عامة لبناء علاقاتها. وبهذا المعنى، تبدو المركزية الجماعية الأنانية حداً للإيديولوجية على مستوى وجود الإنسان ومصيره.

إذا صحّ هذا التحليل، يصبح من الضروري مراجعة الطرح الذي يتطلع إلى إيديولوجية عالمية جديدة، بدلاً من الإيديولوجية البورجوازية السائدة والإيديولوجية الماركسية الموجودة حتى الآن، على مذهب سمير أمين الذي يخلص إلى هذا القول: «والآن علينا أن ندرك أن تفنيد النظريات السائدة في الساحة ليس بكاف. فالأمر يتطلب أكثر من ذلك. يتطلب تقديم بديل إيجابي، أي إيديولوجيا عالمية الآفاق فعلاً»[1]. الأمر

(١) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩، ص ١٤٢.

يتطلب أكثر من تفنيد النظريات السائدة في الساحة. لا شك في ذلك. ولكن ما هو بالضبط البديل المطلوب؟ إن الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية ليست عالمية فعلاً، لأنها تنظر إلى العالم من زاوية المصالح التاريخية للطبقات البورجوازية في الأمم الرأسمالية، ولا تنظر إلى العالم من زاوية وجود النوع الإنساني ومصيره الشامل. وكذلك الماركسية التي كانت إيديولوجية الاتحاد السوفياتي وعدد آخر من الدول الإشتراكية. فقد نظرت إلى النوع الإنساني ومصيره من زاوية المصالح التاريخية للطبقة العاملة، معتقدة أن هذه المصالح تتطابق تماماً مع مصالح النوع الإنساني بكليته. وفي الواقع، لا تستطيع الإيديولوجية أن تفعل أكثر من ذلك. فالأفق العالمي مرتسم في رؤيتها الواقعية، وفي خيالها، بالنسبة إلى جماعة تاريخية معينة ومصيرها، وليس بالنسبة إلى النوع الإنساني في وحدة حياته ومصيره. ولذلك ينبغي ألا نحمّل الإيديولوجية أكثر مما تستطيع، لئلا نقع في سوء التقدير وفي سوء التدبير وفي الخيبة. وفي الواقع، ليست الإيديولوجية التي يدعو إليها سمير أمين، لإعادة بناء النظام العالمي على أساس تعدد الأقطاب، سوى رؤية للعالم من زاوية الشعوب المتخلفة ومصالحها التاريخية. فهي محدودة أصلاً، مثل الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية والإيديولوجية الماركسية الشيوعية. والسبيل إلى العالمية فعلاً ينطلق من العقل الفلسفي المتحرر من الانحياز الإيديولوجي والاستغلال الإيديولوجي لقوى الإنسان، ولا سيما استغلال العقل نفسه. والشرط الرئيسي لهذا السبيل هو عدم المماهاة بين الإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية والنتاج الفلسفي العقلاني الذي تكون وتطور في ظل سيادتها. فهذا النتاج يهم البشر جميعاً، ومن مصلحة البشر جميعاً التفاعل معه، والمشاركة في تطويره وفي نقده، حتى يصبح انعكاساً صادقاً لنظرة البشر جميعاً إلى وجودهم ومصيرهم، وأساساً جامعاً لمعالجة مشكلاتهم على

أساس وحدة الحياة والمصير.

لنأخذ مثلاً مشكلة البيئة كمدخل إلى مشكلة العلاقة بالطبيعة. فقد أكدت الفلسفة الديكارتية مبدأ سيادة الإنسان على الطبيعة وتملكه لها. وأسهمت في تعزيز هذا المبدأ نظريات بيكون واكتشافات غاليليو، ولم يقم حتى اليوم مذهب فلسفي في الغرب يعيد البحث في هذا المبدأ الذي فسرته البورجوازية الرأسمالية واستغلته إلى حد أن مشكلة البيئة أصبحت من المشكلات الإجتماعية الكبرى في عالمنا. فالحاجة اليوم إلى إعادة البحث في هذا المبدأ أصبحت شديدة، ولا يمكن أن تأتي إعادة البحث فيه من جهة البورجوازية الرأسمالية إلا لمصلحة هذه البورجوازية. إذ إنها تنظر إلى العلاقة بالطبيعة، أي إلى الموارد الطبيعية ومصادر الطاقة وسائر ما يلزم لعملية الإنتاج والإستهلاك الإقتصاديين، من زاوية تأمين مصالحها الرأسمالية واستمرارها. ولذلك ينبغي أن يبادر العقل الفلسفي من جديد إلى طرح مشكلة العلاقة بالطبيعة، وبالتالي إلى طرح مشكلة البيئة التي تجاوزت حدود القطرية والإقليمية والحركات القطرية والإقليمية الناشطة لمعالجتها، سعياً إلى مفهوم جديد للسيادة على الطبيعة والتصرف بها. وفي هذا الاتجاه، يمكن، بل ينبغي، أن تشارك جميع الدوائر الفلسفية العاملة في العالم، على اختلاف الثقافات التي تنتمي إليها ومع اعتبار هذا الاختلاف نفسه. فالنظرة الصحيحة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، في المرحلة المقبلة من تاريخ البشر، لن تأتي من إيديولوجيات الشعوب والطبقات الرأسمالية أو التابعة لها، ولا من إيديولوجيات الشعوب والطبقات المستضعفة والمقهورة، بل من النقد الفلسفي لهذه الإيديولوجيات وطروحاتها المتناقضة المرامي عن علاقة الإنسان بالطبيعة.

ولعلنا لا نخطىء إذا ذهبنا إلى أن النقد الفلسفي الذي نفكر فيه سينفذ من مشكلة العلاقة بين الإنسان والطبيعة إلى مشكلة أعم، هي

مشكلة مركزية الإنسان في الكون. ففي مقابل الإيديولوجية، الجماعية التمركز، يطيب للعقل الفلسفي الحديث والمعاصر أن يؤكد أن المركز الحقيقي الذي يحسن التعلق به هو فوق الجماعات والقارات والحضارات، هو الإنسان نفسه، بوصفه نقطة الوصول ونقطة الانطلاق أو محور الدائرة بين موجودات الكون. ولكن هل يمكن نقد المركزية التي تجر إليها الإيديولوجية دون نقد المركزية الإنسية التي طرحها العقل الفلسفي الحديث والمعاصر بصيغ مختلفة ومتفاوتة الوضوح، في مقابل المركزية الإلهية التي كانت الفلسفة الوسيطة تبني عليها نظرياتها؟ وهل من الضروري الاحتفاظ بمقولة المركز لفهم موقع الإنسان في الكون فهماً عقلانياً؟

٩ ـ حدود على مستوى القيم الإنسانية الشاملة

إن التشكيك في مركزية الإنسان في الكون لا يستتبع بالضرورة التشكيك في قيمة الإنسان. فأياً كانت الميتافيزيقا الصحيحة لكيان الإنسان، يبقى أننا لا نستطيع فهم استمرار الإنسان في نظام الحياة الذي نعرفه من حولنا بدون الاعتراف بأن الإنسان، أو بالأحرى بأن حياة الإنسان قيمة عليا ومصدر لمجموعة من القيم التي يتم التعرف إليها تدريجياً. فهذا الإعتراف يتوصل إليه العقل الإنساني بالحدس أو بالاستدلال. إذ إن كل فرد عاقل يطلب استمرار وجوده في الحياة، ما دام قادراً عليها. ويدرك بصورة أو بأخرى أن هذا الطلب يتضمن طلب استمرار وجود الآخرين في الحياة، لأن وجوده الفردي جزء من كل. وعندما يتولى العقل الفلسفي بلورة هذا الاعتراف، فإنه لا يفعل سوى استخراج ما هو مكنون في إدراك كل إنسان عاقل له.

والفرق بين الإيديولوجية وبين العقل، على مستوى القيم، تابع للفرق بينهما على مستوى النظر إلى وجود الإنسان ومصيره. فبينما يتخذ

العقل الحر القيم الإنسانية الشاملة، المتحدرة من حياة الإنسان كقيمة عليا، موضوعاً لنشاطه التحليلي والمعياري، تتخذ الإيديولوجية مجموعة معينة من القيم الخاصة بجماعة تاريخية معينة موضوعاً للتحليل والتبرير. وبينما يعتبر العقل الحر أن نسبية القيم الشاملة لا تعني إغراقها أو تذويبها في أهواء الأفراد والجماعات، بل تطويع هذه الأهواء لمقتضيات القيم الإنسانية الشاملة، تعتبر الإيديولوجية أن شمولية القيم الإنسانية، على افتراض أن لها فسحة وجود أو فرصة وجود، ليست سوى حصيلة تقاطع النسبيات الجماعية المتصارعة حول القيم أو باسمها. وهكذا يصبح الأمن، إيديولوجياً، أمن هذه الجماعة أو هذه الدولة دون غيرها، أو على حساب غيرها من الجماعات أو الدول. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر القيم، البيولوجية والنفسية، الإقتصادية والثقافية والإجتماعية والسياسية، التي يشعر بها الإنسان الإجتماعي ويسعى إلى ممارستها.

إن السلام العالمي واحدة من القيم التي أصبحت حاضرة في تطلع جميع الناس إلى التمتع بحياة حرة وكريمة. ولكن ماذا يعني السلام العالمي بالنسبة إلى الإيديولوجيات المتصارعة على سطح كوكبنا اليوم؟ إنه يعني، بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال النظام الدولي القائم على قطبين، السلام الذي يكفل سيادة الدولة العظمى الوحيدة الباقية، ولا يهدد مصالحها الإقتصادية والاستراتيجية بخطر. فهو إذن سلام يتحمل نشوب حرب هنا أو هناك، واستمرار نزاع في هذه المنطقة أو تلك. وربما تطلب إشعال حرب هنا أو هناك، وإذكاء نزاع في هذه المنطقة أو تلك. فالحرب المحدودة والنزاع المحصور لا يتعارضان مع المفهوم الإيديولوجي للسلام العالمي كما تفسره الدولة العظمى الوحيدة في العالم اليوم. ولكن، مهما فعلت الإيديولوجية المهيمنة على النظام الدولي الحاضر، فإنها لا تستطيع تجاوز حدودها في اتجاه البحث عن السلام العالمي الحقيقي الشامل، وتالياً لا

تستطيع إسكات العقل غير المؤدلج الذي يدرك أن السلام العالمي الحقيقي يتطلب العدل الشامل بين الشعوب، العدل الضامن لمصالح شعوب العالم، على اختلافها، لا لمصالح شعب الدولة العظمى وحليفاتها وعملائها فقط، ويعلن ذلك بأشكال ووسائل مختلفة، وهو يدرك في الوقت نفسه الصعوبات والعقبات العديدة التي تنتصب على طريق تحقيق هذا العدل، ولا تمنع من إمكانية التطلع إليه والتقدم نحوه.

ورب معترض يقول إن إقامة العدل تقتضي سلطة سياسية مسؤولة، ولا سلطة سياسية فوق سلطات الدول المستقلة، فلا مجال لإقامة العدل الشامل بين دول العالم وشعوبه إلا على سبيل التمني المثالي. فالساحة الدولية ساحة صراع، تتحكم بها موازين القوى، وتخضع لقانون التغالب والأقوى، والإيديولوجيات أسلحة من الأسلحة التي تستخدمها الدول في سبيل تأمين مصالحها الخاصة. وتجربة منظمة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، ليست سوى تغطية لهذا الواقع وتلطيف لبعض مظاهره القاسية.

وفي الحقيقة، يتمتع هذا الاعتراض بوزن كبير من الوجهة الواقعية. ولكن الوجهة الواقعية ليست الوجهة الوحيدة التي يعتمدها العقل للنظر إلى الأشياء والحكم عليها. وإن صح في النظرة الواقعية إلى الحياة السياسية الدولية أن الطريق إلى إيجاد سلطة سياسية مسؤولة فوق سلطات الدول المستقلة مسدودة، لأسباب لا نعلم مدى إمكانية إزالتها وكيف، فإن مجال البحث عن تحقيق العدل كقيمة إنسانية شاملة يبقى مفتوحاً على صعيد كل سلطة سياسية بمفردها. وموضوع البحث في هذه الحالة يتجه إلى أن يتحدد بما توصل العقل المعياري إلى طرحه قواماً للعدل، وأعني به نظرية حقوق الإنسان. فإذا اعتمدت السلطات السياسية المستقلة هذه النظرية لإقامة العدل، فإنها تتوحد نوعاً من الوحدة وتتمكن من التفاهم والتعاون فيما بينها بدون اضطرار إلى إهمال خصوصياتها. إن وحدة النظر إلى الأشياء،

بين المختلفين واقعياً، تفتح الطريق واسعة أمامهم لكي يرتقوا من وديان الخصوصية إلى قمم الشمولية.

ولكن كيف يمكن حمل السلطات السياسية المستقلة على اتباع نظرة أساسية واحدة إلى العدل؟ هذا هو السؤال الذي يجعل بعض فلاسفة السياسة المعاصرين يشككون في حظوظ العقلانية والشمولية القيمية في عالمنا. فالصراعات القومية والنظريات المبررة لها تقطع السبل أمام سياسة لحقوق الإنسان تعلو على الحقوق القومية والمصالح القومية والقوانين القومية، إلا في إطار معاهدات يحرص كل طرف فيها على الحفاظ على حقوقه ومصالحه العليا. فالحقوق تولد «من قلب الأمة»، على حد تعبير أدموند بوركه في نقده لإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان. «والحق ما هو صالح للشعب الألماني»، على حد تعبير أدولف هتلر، وهو تعبير تجد نظيره، صراحة أو ضمناً، في جميع الإيديولوجيات. وتعليقاً على هذا الواقع التاريخي، تقول حنة آرنت «إن إنسان القرن العشرين قد تحرر بالنسبة إلى الطبيعة كما تحرر إنسان القرن الثامن عشر بالنسبة إلى التاريخ»، بمعنى أن الطبيعة والتاريخ لم يعودا المقولتين اللتين تدرك من خلالها الماهية الإنسانية[1]، وتستنتج أن تحول الحق إلى «ما هو صالح» لفرد أو لجماعة خاصة يصبح أمراً لا يمكن تجنبه، مذ تفقد القيم المطلقة والمتعالية للدين أو للقانون الطبيعي سلطتها[2]. غير أن هذا التعليق، على نفاذه إلى صميم المشكلة، لا يعطي فكرة دقيقة مطابقة عن كيفية تعامل إنسان القرن العشرين مع القيم والحقوق.

إن إنسان القرن العشرين لم يتحرر كلياً بالنسبة إلى الطبيعة، وإنسان

(١) انظر: Hannah Arendt: *l'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p.285.

(٢) انظر: *Idem*, p.286.

القرن الثامن عشر لم يتحرر كلياً بالنسبة إلى التاريخ. فما حصل في القرن الثامن عشر هو أن نظرية حقوق الإنسان الطبيعية انتصبت في ساحة الصراع الفكري والسياسي، في وجه نظرية الحقوق الدينية، ونظرية حقوق الأمة والشعب انتصبت في وجه نظرية حقوق الملوك والأرستقراطية الوراثية. ونظرية حقوق الأمة والشعب لا تهمل التاريخ، بل على العكس تعطيه مكاناً واسعاً، إذ إنها تؤكد على الوقائع التاريخية الجديدة والتقاليد الجديدة، المتمثلة في وجود القومية والطبقة البورجوازية المنتجة، في مقابل الوقائع التاريخية العتيقة والتقاليد العتيقة المستمرة مع استمرار نظام الإقطاعية. وما حصل في القرن العشرين استمرار لما حصل في القرن الثامن عشر، مع تزايد التشديد على دور الظاهرات القومية والطبقية في مجال الحقوق والقيم. فالإنسان في هذا القرن يعيش تجاذباً قوياً بين عالم القيم المطلقة والمتعالية، كما يتصوره العقل الفلسفي من خلال نظرية حقوق الإنسان الطبيعية، وبين عالم القيم الجماعية التاريخية، المتعددة والمتضاربة، كما يتصوره الفكر الإيديولوجي الملتصق بالصراع على السلطة. والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على علاّته ورغم الإستغلال السياسي الإيديولوجي لمضامينه، يدل بقوة على أن إنسان القرن العشرين لا يزال يتطلع إلى الطبيعة وإلى التعرف العقلاني إليها لاستيعاب نزاعاته السياسية والإيديولوجية وتجاوز فوضى القيم المتأتية من الفردانية(١).

وإذا عدنا، في ضوء هذا التحليل، إلى سؤالنا السابق، شاملين العدل

---

(١) الأرجح أن استحواذ ظاهرة التوتاليتارية على انتباه آرنت، في أعقاب الحرب العالمية الثانية، هو سبب اتجاهها إلى الحديث عن «نهاية حقوق الإنسان» عند إنسان القرن العشرين، في الفصل الأخير من كتاب الامبريالية المشار إليه في هذا التحليل، وهو في الحقيقة الجزء الثاني من ثلاثة أجزاء يضمها كتاب واحد تحت عنوان أصول التوتاليتارية (١٩٥١).

وسائر القيم الإنسانية، فإننا نجد مفتاح الجواب في الفرق بين العقل السياسي والعقل الأخلاقي، وفي التمييز بين الوسائل بالنسبة إلى النظرة الإيديولوجية والوسائل بالنسبة إلى النظرة العقلانية إلى الشؤون الإنسانية. فالعقل السياسي محدود بحدود من طبيعة الحياة السياسية. وهذه الطبيعة، كما تبدو لنا، مهما انفتحت على آفاق البشرية جمعاء، لا تستطيع أن تنقلب إلى غير ما هي عليه من تعددية، متزايدة حيناً ومتناقصة حيناً آخر، على صعيد الدول. فالشمولية بالنسبة إلى العقل السياسي تعني إذن في الدرجة الأولى توحيد النظرة المعيارية إلى الحياة السياسية ونظمها ومؤسساتها، مع تعدد الدول واختلافاتها. وهذا يتطلب جهوداً كبيرة، على امتداد مناطق الأرض وثقافات شعوبها. أما العقل الأخلاقي فإن حدوده هي حدود الإنسان نفسه، فهو مؤهل لاختراق الخصوصيات ومخاطبة جميع الناس على السواء. ولذا تبدو المعركة قاسية وجذرية بين الإيديولوجية والعقل الحر على صعيد الحياة الأخلاقية. وهذه المعركة لا تطول القيم في حد ذاتها وحسب، بل تطول الوسائل اللازمة لتحقيقها أيضاً. فالإيديولوجية مثلاً تتعامل مع المبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة تعاملاً نفعياً. عندما تحتاج إليه، تتبناه وتدافع عنه. وعندما يصبح تطبيقه لغير مصلحتها تعارضه وترفضه. والإيديولوجية تقبل أن يكون بعض الناس مجرد وسائل من أجل غاياتها، فلا قيمة لهم إلا بمقدار ما يصلحون كوسائل لبلوغ تلك الغايات. أما العقل الأخلاقي السليم، فإنه يضع تحت الفحص الدقيق أخلاقية كل وسيلة، بعد فحص أخلاقية كل غاية، على أساس كرامة كل إنسان وتساوي جميع الناس في الكرامة. ولذلك لا توفر الإيديولوجية أي جهد في سبيل الالتفاف عليه وتدجينه، أو في سبيل تعطيله وإسكاته.

ولكنها، مهما حاولت، لن تفلح في هذا، ولا في ذاك. وإذا أفلحت في تدجينه، فبصورة جزئية. وإذا أفلحت في إسكاته، ففي الظاهر وإلى

حين. فالحدود التي تحيط بالإيديولوجية حدود بنيوية، والعقل يخترقها ويتخطاها لأن نطاقه أوسع، سواء في النظر إلى الواقعات، أم في النظر إلى الواجبات. وقد تعمد الإيديولوجية إلى السخرية من العقل، عن طريق تصوير الإنسان الذي يتحدث عنه كائناً مجرداً، مثالياً، وهمياً، لا علاقة له بما يجري في عالم الواقع الذي هو عالمها ومملكتها. ولكن العقل ليس من الضعف بحيث يترك هذه السخرية تشله. فهو يرد بأن الإنسان الفرد الذي يتحدث عنه هو، في عالم الواقع، كل إنسان بمفرده، وكل إنسان بمفرده موجود متعين الوجود أكثر بكثير من أي جماعة بعينها. والإنسان النوع هو، من جهة أخرى، الوحدة الحقيقية المتعالية على جميع الجماعات، والمحددة لكل جماعة وزنها ومعناها...

وهكذا يستمر التنازع بين العقل والإيديولوجية في عالمنا الراهن، حول الحدود بينهما... إنه تنازع في تاريخ طويل من التنازعات التي عرفها العقل في علاقته الجدلية مع أنواع الاعتقاد، ولعله يفضي أكثر من غيره، إلى إذكاء شعور الناس، على امتداد الكرة الأرضية، بالحاجة إلى تطوير العقلانية والانتصار لها.

خاتمة

توصلنا في القسمين السابقين إلى رؤية واضحة نسبياً لمشكلة هي في غاية التعقيد والإبهام. طرحنا المشكلة في القسم الأول من زاوية الإيديولوجية بوصفها منظومة إعتقادية، إجتماعية وسياسية. فظهرت لنا حدود العقل، كما ترسمها الإيديولوجية إجمالاً، حدود تحرك أكثر مما هي حدود قدرة ذاتية. فالإيديولوجية تضبط نشاط العقل لكي تستخدمه، وذلك على صعيد هوية الجماعة التاريخية التي ترتبط بها، وعلى صعيد قيمها، وأهدافها المرحلية ووسائلها. والضبط الذي تقوم به الإيديولوجية

تجاه نشاط العقل يمكن أن يبلغ حد القمع والاضطهاد. ثم طرحنا المشكلة في القسم الثاني من زاوية حرية العقل، الطبيعي والنـامي في الحضارة. فظهرت لنا حدود الإيديولوجية، خلافاً لما تزعمه، حدوداً ضيقة، منغلقة، على مستوى البحث عن الحقيقة، وعلى مستوى وجود الإنـسـان ومصيره وقيمه الشاملة. وبدت، في المقابل، آفاق العقل رحبة، ولا تقـلّ جاذبية عن مشاريع الإيديولوجية ووعودها.

وبقيت في الظل حدود من نوع آخر، هي حدود تأثير كل من العقل والإيديولوجية في الحياة الفعلية لكل دولة من الدول القائمة، وتاليـاً في النظام الدولي القائم. وفي تقديرنا، لا بد من الجمع بـين البحث الذي تستدعيه هذه الحدود والبحث الذي يقتضيه توظيف ما توصلنا إليـه في وجهـة العقلانيـة النقديـة المنفتحـة. فـاللاعقـلانيـة، المتلبسـة بلبـاس الإيديولوجية، والمتفجرة من حولنا عنفاً واضطهاداً. وتعذيباً وقتـلاً، في فلسطين وفي ما كان يوغوسلافياً وفي الهند، على سبيل المثال فقط، تطرح علامات استفهام كبيرة حـول عمق الاختلال والقلق في النـظام الدولي ومسيرة الحضارة. فلا بد من استنباط خطط جديدة لجعـل اللاعقـلانية الإيديولوجية أقل عدوانية وتطرفاً وتدميراً، بدءاً بـالبلدان المتقدمـة التي تعتقد أنها شديدة العقلانية، بينما هي تبحث عن ضحايا عدوانيتها المكبوتة في البلدان الأخرى أو في الأجانب الذين ألجأتهم الظروف إليها.

[IV]
التحولات الإيديولوجية والمأزق

بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، تغيّر المشهد الدولي تغيُّراً واسعاً وعميقاً. وعادت قضية الإيديولوجية الإشتراكية العلمية تشغل بال الباحثين والمناضلين والإشتراكيين في صورة ضاغطة ومقلقة. فطرح بعضهم، وأكثرهم من أعداء الإشتراكية، فكرة انهيار الإيديولوجية الشيوعية وموتها ونهايتها كوجه من انهيار الإيديولوجيات ونهايتها جميعاً، وطرح بعضهم الآخر، وأكثرهم من المتمركسين بدرجة أو بأخرى، فكرة المأزق لوصف الوضع الجديد الخطير الذي أعلن انهيار الاتحاد السوفياتي استتبابه.

وفي الواقع، إذا تجاوزنا النزعة الاختزالية التي تناسب المساجلات الإيديولوجية والعروض الصحافية أكثر مما تناسب البحث السوسيولوجي، فإننا نجد أن التغيّرات الجارية في المشهد الدولي على الصعيد الإيديولوجي لا تنحصر في قضية مصير الإشتراكية العلمية، ولا تلقى تفسيراً كاملاً من خلال مقولة واحدة. إن التغيرات الإيديولوجية هي أشد التغيّرات الإجتماعية غموضاً وتعقيداً وتشابكاً. وإدراكها هو أكثر الإدراكات تعرّضاً للخطأ والارتباك. ولذلك ينبغي الابتعاد ما أمكن عن الأحكام القاطعة في شأنها وعن النظرات الوحيدة الجانب إلى معطياتها الملاحظة ودلالاتها.

لقد كان انهيار الاتحاد السوفياتي نهاية سلسلة من الانهيارات شملت الكتلة الإشتراكية الأوروبية كلها. فالظاهرة الشاملة التي ينبغي اعتبارها، هي إذاً ظاهرة التحوّلات الإيديولوجية التي طرأت في مجتمعات أوروبا الوسطى والشرقية، وفي المجتمعات الآسيوية من الاتحاد السوفياتي. إذ إن ما أصاب الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية لم يحدث في إطار بناء إيديولوجي منغلق، بل حدث في إطار اجتماعي تواجهت فيه الإيديولوجيات الشيوعية مع نوعين على الأقل من العقائد، وهما العقيدة الدينية والعقيدة القومية. إن المجتمعات تحتاج، بدرجة أو بأخرى، إلى أنظمة عقائدية لتأطير مؤسساتها وتوجيه نشاطها وإضفاء شيء من المعنى على سياساتها. والطبيعي في هذا الصدد أن تتعدد العقائد في المجتمع الواحد، نظراً إلى اختلاف مستويات التجربة الإنسانية في هذه الدنيا. والتعدّد العقائدي في المجتمع الواحد يعني بالضرورة حصول أنواع من التفاعل بين العقائد الموجودة في هذا المجتمع. فمن هذه الجهة، لم يكن انهيار الاتحاد السوفياتي وما سبقه مباشرة في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية سوى إعلان عن فشل الصيغة التي فرضتها الإيديولوجية الشيوعية على تفاعل العقائد في المجتمعات التي سيطرت عليها.

وسواء صحّ القول إن هذا الفشل كان حتمياً ومتوقعاً أم لا، فإننا من وجهة نظر معيارية نقول إن فرض إيديولوجية توتاليتارية على المجتمع أمر سيء ينبغي العمل على تغييره. والمجتمعات التي تتوصل إلى تغييره تتحرك بدافع مبدأ معياري من هذا النوع. ولذلك لا نستغرب أن تكون بلدان أوروبا الشرقية والوسطى والبلدان الآسيوية من الاتحاد السوفياتي قد عاشت تجربتها التغييرية في ظل تفاعلات عقائدية هادفة إلى الخروج من الوضع الذي فرضته توتاليتارية الإيديولوجية الشيوعية. وإذا كنا لا نندهش أمام القوة التي لا تزال العقيدة الدينية والعقيدة القومية تحتفظان بها

في تلك البلدان، فإننا لا نتساق مع المطبّلين لهاتين العقيدتين إلى حد نسيان أنهما، على أهميتهما الإجتماعية التاريخية، لا تحلاّن المشكلات الإقتصادية والثقافيّة والسياسية بمجرد سقوط الإيديولوجية الشيوعية التوتاليتارية وعودتهما إلى الساحة مع شعور عارم بالظفر، وربما مع إرادة الانتقام.

إن عودة العقيدة الدينية والإيديولوجية القومية إلى الصدارة في مجتمعات الكتلة الإشتراكية السابقة تفتح عهداً جديداً من التفاعل العقائدي في تلك المجتمعات. ولا شك في أنه يصعب النظر إلى هذا العهد الجديد من دون تعجّب واستغراب، على طريقة الشيوعيين المصدومين بانهيار قلعتهم الكبرى، أو من دون تهليل وتمجيد، على طريقة المقهورين الحاقدين على كل ما فعله الاتحاد السوفياتي منذ قيامه بعد الحرب العالمية الأولى، أو من دون ارتباك وتساؤل، على طريقة المتحالفين الذين وجدوا في الاتحاد السوفياتي سنداً ودعماً. ولكن المواكبة النقدية لهذا العهد تستدعي الانفتاح الموضوعي على جوانبه القومية والدينية، وعلى تباينات هذه الجوانب بين بلد وآخر، كما تستدعي التركيز على ما يجري فيه من بحث عن إيديولوجية اقتصادية اجتماعية وسياسية اجتماعية وثقافية اجتماعية، بدلاً من الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية أو المسفية. إذ ليس من الممكن أن يتم تبنّي الإيديولوجية الديموقراطية الاجتماعية أو الإيديولوجية الإشتراكية الديموقراطية على النمط الغربي بين ليلة وضحاها، كأنها وصفة جاهزة للاستعمال تحتاج فقط إلى إرادة حاكم مستنير.

ومن جهة أخرى، لا بد لهذه المواكبة النقدية من تحليل دقيق لطبيعة الطور الذي تمرّ به كل إيديولوجية قائمة في المجتمعات المعتبرة ومعنى ذلك بالنسبة إلى المشهد العالمي بأسره، خصوصاً بالنسبة إلى العالم العربي وإيديولوجياته. فكل إيديولوجية تمرّ بأطوار، منذ نشوئها حتى نهايتها. وليس شكل تعاقب هذه الأطوار بالضرورة الشكل المستمد من صورة

العمر عند أفراد البشر. فما هو بالضبط الطور الذي تمرّ به الإيديولوجية الإشتراكية الشيوعية؟

يجيب أعداء هذه الإيديولوجية أنه طور النهاية، طور السقوط الكبير الذي لا يرجى بعده قيام. فالتجربة السوفياتية ذروة ما توصلت إليه الإيديولوجية الشيوعية، وانهيار هذه التجربة بالصورة الرهيبة التي تنكشف لنا معالمها يوماً بعد يوم لا يترك مجالاً للأمل. وها هو الاتحاد الروسي يسعى إلى طلب مساعدة الدول الغربية الليبرالية الرأسمالية، وإلى تقليد هذه الدول والسير في ركابها. فالساحة العالمية هي للإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية، والمستقبل لهذه الإيديولوجية التي تتجدد باستمرار على رغم ما تتعرض له من أزمات ونكسات.

ويحاول الشيوعيون، على اختلاف مدارسهم، الرد على هذا الجواب من زاويتين: زاوية واقعية وزاوية نظرية. فيقولون، واقعياً، إن تجربة الاتحاد السوفياتي كانت إحدى التجارب الشيوعية في هذا القرن. وثمة التجربة الصينية والتجربة الكوبية والتجربة الفيتنامية والتجربة الكورية، وهي صامدة حتى الآن في صورة لا توحي بقرب نهايتها. ويقولون، نظرياً، ينبغي التمييز بين الإيديولوجية والنظام المحقق لها، بين النظرية والتطبيق، وعدم تحميل النظرية فشل التطبيق. فالتجربة السوفياتية هي تطبيق لينيني ستاليني للماركسية، وليس هذا التطبيق هو الوحيد الممكن للإيديولوجية الماركسية. ويذهب بعضهم إلى وصف هذا التطبيق بأنه ليس في النهاية سوى نظام رأسمالية الدولة. وعليه، فإن الطور الذي تمرّ به الإيديولوجية الشيوعية هو طور مأزق وانهيار كنظام اقتصادي وسياسي في جزء من المحاولات الراهنة لتحقيقها، وطور صمود وتقدم في الجزء الآخر من تلك المحاولات. ولو أصاب هذا الجزء الثاني ما أصاب الجزء الأول، لما كان ذلك برهاناً قاطعاً على الفشل النهائي للإيديولوجية الماركسية

الشيوعية. لأنه من الممكن البحث عن أنظمة جديدة سعياً إلى التقرّب من الغاية المرسومة في النظرية الماركسية حول التاريخ البشري.

وفي الحقيقة، لا يمكن النظر بازدراء إلى الحجج التي يتمسك بها العقائديون الماركسيون للدفاع عن الإيديولوجية الشيوعية واستيعاب الوضع الصعب جداً الذي أوجدهم فيه انهيار الاتحاد السوفياتي. ولكننا لا نجد في هذه الحجج قاعدة كافية لكي يرتاح الوعي الشيوعي أو الفكر الشيوعي النظري إلى سلامة حاله ومتانة وضعه. فالتمييز بين النظرية والتطبيق أمر ضروري من الناحية المنهجية. ولكن هل يمكن تنويع التطبيقات لنظرية إيديولوجية معينة إلى ما لا نهاية؟ وما هو المعيار الحاسم الذي يفصل بين تطبيق سيء وتطبيق ناجح ويفتح الباب لإمكان تخيّل تطبيق جديد أفضل من التطبيقات الحاصلة حتى الآن؟ إن التعامل مع النظرية الإيديولوجية على أساس تعدّد التأويلات والتطبيقات الممكنة من دون حدود يشبه التعامل مع النظرية الدينية على أساس تعدّد التأويلات الممكنة لها باعتبار أحوال الزمان والمكان وباعتبار أنها فوق هذه الأحوال وصالحة لكل زمان ومكان. ولكن النظرية الإيديولوجية لا تستطيع التعالي فوق التاريخ كما يفعل الدين. فهي مرتبطة أصلاً بتفسير معين للتاريخ، من زاوية انحياز إلى جماعة تاريخية معينة وتبرير لفاعلية هذه الجماعة وتحديد لها في التاريخ العيني، لا في التاريخ المثالي. ولذلك لا يمكن النظر إلى الممارسة الحاصلة في نطاقها، لتحقيقها أو لتكوين الشروط لتحقيقها، كأنها أمر يحدث خارجاً عنها، أو على مستوى أدنى منها. فالممارسة التطبيقية للنظرية الإيديولوجية هي ممارسة للنظرية الإيديولوجية نفسها. إذ إن النظرية الإيديولوجية، لا تطرح نفسها، تكويناً ومصيراً، إلا كفكر مشتق من الممارسة الاجتماعية ومنصبّ في الممارسة الاجتماعية ومحتكم إلى الممارسة الإجتماعية للجماعة التي تزعم أنها نظرية لها. ونسيان هذه الحقيقة أو

تناسيها في سياق التمييز بين النظرية والتطبيق يهدف إلى تبرئة الإيديولوجية من أخطاء الممارسة وإلى إحاطتها بنوع من التعالي ليس لها في الأساس. من هنا يُمكن أن نقول إنه ينبغي البحث لفهم انهيار الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية ليس فقط في طبيعة النظام السوفياتي وبنيته وآليته، بل أيضاً في طبيعة النظرية الماركسية الشيوعية نفسها وبنيتها. فالخطأ في التطبيق الإيديولوجي، عندما يتخذ شكلاً وحجماً مثل ما اتخذ في الاتحاد السوفياتي، ينبىء عن خطأ في النظرية الإيديولوجية نفسها. فالمأزق ليس إذاً مأزق نظام فحسب، بل هو مأزق في النظرية نفسها.

وإذا صحّ هذا الاستنتاج يصبح من الضروري نقل التفكير في المأزق من مستوى النظام السياسي والاقتصادي والثقافي إلى مستوى النظرية التي هي قوام الإيديولوجية وعمادها. فكيف يتحدّد المأزق في بنية النظرية الإيديولوجية؟ وكيف يمكن التعامل معه لتجاوزه وتجنُّب الوصول إلى الانهيار؟ وهل تملك الإيديولوجية القدرة على الخروج من المأزق، أو من المآزق التي تنطوي عليها بنيتها من دون قطيعة مع نفسها؟ هذه الأسئلة مطروحة على الإيديولوجية الشيوعية الماركسية كما هي مطروحة على غيرها من الإيديولوجيات. فالإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية تنطوي هي أيضاً على مأزق، أو على مآزق نظرية. وإذا استطاعت حتى الآن أن تستر هذا الواقع، بفضل نجاحاتها العملية ومرونتها التطورية وأساليبها التمويهية، فإن التحليل النقدي الصارم لبنيتها يكشف عن التشويه الخطير الذي تحمله نظريتها الفردانية عن الإنسان ونظريتها الاستغلالية عن العلاقات بين الأفراد والعلاقات بين الأمم.

لسنا إذاً من دعاة تعميق النظر في انهيار الاتحاد السوفياتي نظاماً وإيديولوجية، من أجل إغماض العين عن البنية العميقة التي تثوي في الإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية. وفي السياق نفسه، لسنا ندعو إلى

التحليل النظري النقدي للإيديولوجية الليبرالية الرأسمالية من وجهة ما تبقى من الماركسية، ولا من وجهة ما يظهر كأنه ثورة على الليبرالية الرأسمالية وتحرر من هيمنتها ويتخذ أشكالاً مختلفة من الفكر الديني والتراثي. إن المأزق موجود في أفق كل بناء إيديولوجي أو فيه. والوعي به، إن لم يساعد على تجاوزه من داخل البناء الإيديولوجي نفسه، فإنه على الأقل يساعد على العمل الواعي للانتقال إلى بناء إيديولوجي جديد. والمجتمعات العربية أخذت تدرك، في صورة تشتدّ وضوحاً، أن مذاهبها الإيديولوجية وأنظمتها السياسية ليست في منأى عما حصل للاتحاد السوفياتي. فمن مصلحتها، إذاً، أن تفكر في كيفية وصول الاتحاد السوفياتي والدول التي كانت تدور في فلكه إلى الانهيار لاتخاذ العبرة، ومن واجبها أن تصارح نفسها بما يواجه أنظمتها وعقائدها من مأزق حتى لا تفاجأ في يوم من الأيام المقبلة بوقوع كارثة تردّها بعيداً إلى الوراء وإلى مزيد من التخلّف لعشرات السنين.

أما الأشكال التي يتّخذها المأزق بالنسبة إلى النظرية الإيديولوجية، فإنها على الأقل ثلاثة. في أحسن الأحوال، تصل الإيديولوجية إلى غايتها وتتحوّل مؤسسات وممارسات وأعرافاً وعادات، وتحقّق تماماً ما وعدت به، فتصبح أمام وضع تقليدي جديد تستمر فيه حتى تنشأ انقلابة اجتماعية تاريخية تستدعي رؤية جديدة تعجز الإيديولوجية السائدة عن توفيرها، وترفض أن تعترف بهذا العجز. وفي أسوأ الأحوال، تجد النظرية الإيديولوجية نفسها في طلاق كامل مع الواقع الاجتماعي التاريخي الذي تكوّنت لأجله. فلا هو يفهم خطابها، ولا هي تفهم تطوره وأسباب ابتعاده عنها. وشيئاً فشيئاً، تتحوّل إلى مجموعة تصوّرات خالية من المعنى الواقعي والوظيفة العملية. وفي حال بين الحالين، يكشف التطور التاريخي والبحث النظري أن الحقيقة الجزئية التي حملتها النظرية الإيديولوجية لم تعد كافية

لتأمين حيوية الإيديولوجية واستمرارها في استقطاب الجماهير وتغذية الوعي والعمل النضالي اللذين ساهمت في تغذيتهما في فترة صعودها وامتدادها، الأمر الذي يطرح بجدية قضية النقص النظري وتقلّص الكفاية النظرية في الإيديولوجية. ويمكننا تسمية الشكل الأول شكل الاستنفاد، والشكل الثاني شكل الهامشية أو الانقطاع، والشكل الثالث شكل التطابق المتراجع.

فما هو شكل المأزق الذي تعانيه الإيديولوجيات في المجتمعات العربية أو الذي تسير نحوه؟ طبعاً، السؤال لا يعني الإيديولوجيات العربية نفسها إلا بمقدار ما تعترف بوجود مأزق في بنيتها أو في الأفق أمامها. وطبعاً، الجواب عن هذا السؤال ليس واحداً. ولكل جواب حساب.

[V]

صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

١ - مقاربة تمهيدية

تتكوّن صورة الآخر، في مجرى التفاعل الاجتماعي، على مستويات عدّة، وتلعب أدواراً مختلفة بحسب منطق كل مستوى وموقعه في البنيان الاجتماعي. إلاّ أنّ تعدُّد المستويات، وما يستتبعه من تعـدّد الصور، لا يعني أن الأمر فوضى عاصية على التحليل. ففي الأساس، حتى يمكن أن تحصل صورة ما للآخر، ينبغي أن يكون ثمة طرف يتصوّر الآخر، وطرف يبدو كآخر، أو يتحدد كآخر، بالنسبة إلى الطرف الأول. فمن هو الذي يتصوّر؟ ومن هو المتصوَّر؟ وما هي الصـورة التي يتحدد المتصـوَّر، من خلالها، بالنسبة إلى الذي يتصوّر؟ هذه أسئلة عامة، يقود الجواب عنها إلى تبين البنية العامة التي تخضع لها جميع أنواع الصور الممكنة عن الآخر. وإذا أضفنا إليها الأسئلة المتعلّقة بالشروط والعوامل والوظائف المصاحبة لكل عملية تكوين صورة عن الآخر، توافر لدينـا إمكان جـدّي لضبط التعدّد الهائل لصور الآخر في مجرى التفاعل الاجتماعي، وتالياً للمقارنة والتصنيف والوصف والتحليل والتفسير، وبعد ذلك للنقد والتغيير.

المهمّة الأولى، إذن، لدراسة صورة الآخر في التفاعل الاجتماعي هي

تحديد المستوى الخاص من هذا التفاعل وكيفية حصول صورة الآخر فيه.
فما هو المستوى الذي نختاره لدراسة صورة الآخر في هذه الدراسة؟

إنّه، كما يظهر من العنوان، مستوى التعامل الإيديولوجي. ومعناه مجموعة من العلاقات التبادلية، السلبية أو الإيجابية، فيما بين جماعات ذات أبعاد تاريخية، بواسطة المنظومات الفكرية التي تستخدمها هذه الجماعات للتعبير عن هوياتها التاريخية وللدفاع عن مصالحها وتطلعاتها، ولمعالجة مشكلاتها المتجددة. إنه، إذن، غير مستوى العلاقات بين الأفراد، وغير مستوى العلاقات في الجماعات الصغيرة وفيما بينها، وغير مستوى أنواع معينة من التعامل، مثل التعامل الإقتصادي. في العلاقات بين الأفراد، تتحدّد صورة الآخر بين طرفين. أحدهما أنا، والثاني هو أو هي، وتصبح بهذا التحديد صورة الهو أو الهي عند الأنا. ومن الواضح أن كل أنا تحمل ما لا حصر له من الصور عن الآخرين الذين تتصل بهم نوعاً من الاتصال، وأن هذه الصور تتفاوت وضوحاً وثباتاً وتأثيراً.

مريم طالبة في كلية العلوم. الآخرون بالنسبة إليها هم، بعد أفراد عائلتها ورفيقاتها في المدرسة وفي الحيّ الذي تعيش فيه منذ طفولتها، أفراد صفها في الكلية، وأفراد الصفوف الأخرى، والأساتذة، وأفراد الهيئة الإدارية،وسائر من تتيح لها ظروف الحياة الاتصال بهم خارج الكلية.ومن الواضح أن الصور التي تكونت عند مريم عن هؤلاء الآخرين متباينة جداً من حيث وضوحها وغناها ورسوخها وأهميتها بالنسبة إليها. غير أن هذا التباين لا يؤثر في كون مريم تشعر بأنها أنا متميزة عن غيرها في كل حالة اتصال مع أي فرد من الأفراد الذين هم آخرون بالنسبة إليها، وتشعر كذلك بأنها هي متميزة عن غيرها بالنسبة إلى كل أنا تتصل بها. ولكن قد يحدث أن ينظر إلى مريم شاب من الآخرين حولها، ويبني موقفه منها، لا بالنسبة إلى صفاتها وأفعالها الشخصية، ولا بالنسبة إلى وجودها في صف

معين من صفوف الكلية، بل بالنسبة إلى الطبقة الاجتماعية، أو إلى الطائفة الدينية، أو إلى القومية، التي تنتمي إليها. عند ذاك، تكتشف مريم أنها ليست فقط هي متميزة عن غيرها، بل إنها أيضاً فرد في جماعة تعبّر عن نفسها، بشكل أو بآخر، بنحن، ويشير إليها الآخرون بهم. وتبعاً لذلك، تدرك أن صور الناس بعضهم عن بعض لا تقف عند حدود العلاقات فيما بينهم بوصفهم أفراداً، ولا عند الجماعات الظرفية التي ينشئونها لتنظيم أعمالهم، بل تتعداها إلى مستوى أعمق وأشمل من الوجود الاجتماعي، هو مستوى الجماعات التاريخية التي ينتمون إليها.

ليس من الحتمي أن تنتج كل جماعة تاريخية متميزة إيديولوجية تعبّر عن وعيها بنفسها وبالآخرين حولها. ولكن، عندما تتوصل إلى شيء من ذلك، مهما كانت درجة البلورة التي يتّصف بها، فإنها تغدو ممتلكة لنوع من المرجعية الإدراكية، ومقيّدة في الوقت نفسه به، بحيث تخرج صورتها عن نفسها لنفسها وللآخرين وصورة الآخرين بالنسبة إليها من العفوية البسيطة إلى التركيب المقصود، ويصبح المستوى الإيديولوجي جزءاً لا يتجزأ من تعاملها الإجمالي مع نفسها ومع الآخرين. وفي الواقع، يشكل الآخر مقولة رئيسية في كل تفكير إيديولوجي. إذ إن حرص الجماعة التاريخية على توكيد ما يميّزها عن غيرها يقود بالضرورة إلى توكيد وجود جماعة، أو بالأحرى جماعات، مختلفة عنها ومدركة كأخرى بالنسبة إليها، وأكثر من ذلك، إلى الاستفادة من مغايرة هذه الجماعات لتعزيز هويتها، إدراكاً وعملاً. إنّ الآخر في مستوى الوعي الإيديولوجي، كالآخر في مستوى الوعي الفردي، يظهر بثبات إلى جانب الذات أو في مواجهتها، في أفق تطلّعها أو في طريق تحرّكها. وهو على الدوام في صيغة الجمع، أو يدل كمفرد على جمع. والمشكلة ليست في وجوده في حد ذاته، بل في نوعية وجوده بالنسبة إلى نحن الإيديولوجية. من هو هذا الآخر الذي ينتصب

أمام الجماعة ويفرض نفسه على انتباهها وعملها؟ ماذا يريد منها؟ وماذا تريد هي منه؟ وكيف ينبغي أن تتعاطى معه؟ هذه الأسئلة تدفع كل تفكير إيديولوجي إلى الاهتمام بصورة الآخر اهتماماً جدّياً، بحيث يمكن القول إن مقاربة الآخر في التعامل الإيديولوجي تمرّ دوماً عبر صورة معينة عنه. هذه الصورة تتبناها الجماعة وتطرحها بصورة عامة، أي أنها تحتمل الاختلاف بنسبة معينة. فليس من الضروري أن يكون جميع أفراد الجماعة موافقين إطلاقاً على الصورة التي ترسمها الإيديولوجية عن هذا الآخر أو عن ذاك ممن يحملهم التاريخ على التفاعل معهم. فصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي موضوع نقاش، قلّما يحصل فيه إجماع تام. الأفراد يتمثلونها بحسب خبراتهم بقدر ما يفهمونها بحسب مقتضيات الإيديولوجية وتفسيراتها. وهكذا، عندما اكتشفت مريم أن صورتها عند بعض أصحابها تتجاوز صورتها الشخصية وتحمل أوصافاً مشتركة بينها وبين صور أشخاص كثيرين متوحدين بروابط جماعية عميقة وفاعلة، وأن موقف هؤلاء الأصحاب منها متأثر إلى حد كبير بالصورة التي تكونت لديهم عن الجماعة التاريخية التي تنتمي إليها، تنبهت إلى أنها هي أيضاً تنظر إلى بعض الناس من خلال أوصاف عامة وتسقط عليهم سمات معينة وتطلق عليهم أحكاماً مسبقة باعتبارهم ينتمون إلى جماعة تاريخية منافسة سياسياً لجماعتها. وكان ذلك بداية إدراك مريم لوجود الإيديولوجية ودورها في تشكيل صورة الآخر في مجرى التفاعل الاجتماعي.

صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي هي، إذن، صورة يرسمها أفراد جماعة معينة عن أفراد جماعة معينة، بصورة إجمالية، بواسطة الإيديولوجية التي يعتنقونها، ويستخدمونها، بوعي أو بدون وعي، لأغراض عملية معينة. اليهود الصهاينة في إسرائيل يرسمون صوراً معينة عن الفلسطينيين في بلادهم وفي الشتات، وعن اللبنانيين والمصريين

والأردنيين والسوريين، حتى لا نذكر سوى جيرانهم المباشرين. والفلسطينيون عندهم صور معينة عن اليهود الصهاينة وعن الأميركيين وعن سائر الشعوب والقوى السياسية التي يتعاملون معها. والفرنسيون عندهم صور معينة عن الألمان وعن سائر الشعوب الأوروبية، وعن الأميركيين، وعن العرب، وسواهم من الشعوب التي تتعامل معها فرنسا نوعاً من التعامل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل جماعة تاريخية سياسية متسلّحة بإيديولوجية. وهذا يعني، بكل وضوح، أن لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بين الدول والشعوب أهمية بالغة. وعندما يكون الآخر جماعة معينة ضمن المجتمع السياسي الذي ننتمي إليه، يزداد الوضع تعقيداً، إذ إن الآخر في هذه الحالة هو، في الوقت عينه، هم ونحن، أي هم كجماعة متميزة وهم كجزء من المجتمع الواحد الذي هو نحن. ولهذا كله، نرى أن تحليل صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ينبغي أن يتناول جميع جوانب ومراحل حياتها، فلا ينحصر، في المضمون الظاهر الذي تحمله. ومن أجل هذه الإحاطة، ينبغي أن نجيب عن الأسئلة الرئيسية الآتية: ما هي الخصائص العامة لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي؟ وكيف يتمّ إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي؟ وكيف يتم توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي؟ وكيف تتوزع وتترتب صور الآخرين حول الجماعة الإيديولوجية؟ وما هو تأثير التغير التاريخي في صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي؟

٢ ـ في خصائص صورة الآخر الإيديولوجية

ما ينبغي إدراكه منذ البداية لفهم صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي هو الفرق بينها وبين المفهوم العلمي للآخر. ففي الإيديولوجية يمكن أن يحصل سعي إلى تكوين مفهوم موضوعي مضبوط

عن الآخر، ولكن هذا السعي يبقى محكوماً بمنطق الإيديولوجية المبني على الانحيازية والنفعية. معرفة الآخر تهمّ التفكير الإيديولوجي من وجهة القصد إلى تأمين أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة التي يرتبط هذا التفكير بها. فالمعلومات الدقيقة والصحيحة عن الآخر مطلوبة في الإيديولوجية، لا من أجل معرفة الآخر في حد ذاته ولذاته، بل من أجل معرفته في علاقته التأثيرية مع جماعة الإيديولوجية. ومن هنا، يمكن أن يرتفع التفكير الإيديولوجي إلى مقاربة الآخر على مستوى المفهوم العقلي المضبوط. إلاّ أن المصلحة الجماعية وشروط النضال الجماهيري تدفعه إلى مقاربته على مستوى الصورة التي تركبها المخيّلة، أو التي يوفّرها المتخيل الجماعي، وإلى تقديم هذه الصورة على المفهوم، أو، على الأقل، إلى التركيز عليها بصورة هادفة. فالصورة أقرب إلى الإدراك الجماعي، وعلى الأخص في شكله الجماهيري، وأسهل تشكيلاً وأوسع تداولاً وأسرع تأثيراً. ولذا، فهي تخدم التفكير الإيديولوجي أكثر من المفهوم، وتندرج في سياق تحركه بمرونة أكبر. وفي الواقع، تسبق صورة الآخر المفهوم الذي يمكن أن يتكوّن في الإيديولوجية عنه، لأن الآخر يظهر في التفكير الإيديولوجي، أصلاً، قبل أي بلورة نظرية لما هو عليه، على حدود الجماعة التي يقوم التفكير من أجلها، ويكتسي صفات معينة انطلاقاً مما يقتضيه تصور هوية الجماعة التي يظهر على حدودها وفي أفق تطلّعها[1]. . وفي مجرى التفاعل معه، إيجاباً أو

---

(١) يشير محمد سبيلا إلى مشكلة العلاقة بين الذات والآخر في الإيديولوجية، ويؤكد بحق أسبقية الذات على الآخر، ولكنه يبالغ في ردّه على التصور الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر، حيث يقول: «وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المخالف والمختلف هو الذي يمنحني ذاتيتي، كما قد يذهب إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر، بل إن الإيديولوجيا، من حيث أن منطلقها هو منطلق الهوية، تميل إلى القول بأن الآخر آخر لأني أنا هو أنا، فهويتي لا أستمدها من =

سلباً، تترسخ صورته الأصلية، أو تتغير، بحسب ما يسفر عنه تطور البحث، ومنه العلمي، ونتائج الصراع، ومنه الحربي. وفي بعض الحالات يعبّر الفكر الإيديولوجي عن تصوّره الأصلي للآخر بواسطة لفظة غير، تجنباً للتحديد والتعيين. فيضع تصوراً مركباً، مثل غير اليهود في الإيديولوجية الصهيونية، ويترك هكذا المجال مفتوحاً لوصف الآخر بما يناسب الظرف والمقام.

هذا يعني أن صورة الآخر الإيديولوجية صورة مركبة من أوصاف حسية ومعنوية، ضمن جدلية خاصة للإدراك والتفسير. صورة البورجوازي في مرآة الإيديولوجية العمّالية، في المجتمع الرأسمالي التنافسي، هي ما ينطبع في مخيلة العمّال، مباشرة أو بواسطة خطابات بعض المثقفين، من أوصاف محققة في شخصه وسلوكه ونمط معيشته وموقعه الاجتماعي، وما تسقطه المخيلة نفسها من أوصاف تعبّر عن هواجس العمّال ومطالبهم ومواقفهم. فالاقتران، مثلاً، بين البورجوازي ووصف السارق، أو بينه وبين وصف المستغِل، يجمع بين ملاحظة وتحليل من جهة، وبين إسقاط لصورة ضمنية عن الحق والعدل على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي، مبنية من وجهة مصلحة العمّال. وصورة الفلسطيني في مرآة الإيديولوجية الصهيونية السائدة في إسرائيل اليوم هي ما ينطبع في مخيلة اليهود

= اختلافي وخلافي، بل من ذاتيتي، وهي أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته» (الإيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ١٨). ففي الإيديولوجية، ليس الآخر مانحاً لهوية الجماعة، ولكنه ليس مستمداً لذاتيته من هذه الهوية باعتبارها أصلاً له. الآخر آخر لأني أنا، أو لأننا نحن. ولأنه هو، أو لأنهم هم. والعلاقة بين الأنا أو النحن والآخر علاقة تفاعلية منفتحة على كل أشكال التفاعل ونتائجها، بحسب ما تتصوره الإيديولوجيا وما يقرره الفعل في الواقع التاريخي.

الإسرائيليين، مباشرة أو بواسطة بعض المثقفين والقادة، من أوصاف محققة في وضعه وتصرفه، بحسب موقعه الاجتماعي والسياسي، وما تسقطه المخيلة نفسها من أوصاف مشتقة من اعتبارات متصلة بالمشروع الصهيوني في مرحلته الراهنة. فالاقتران، مثلاً، بين الفلسطيني المناضل ووصف المخرّب، أو بينه وبين وصف الإرهابي، يجمع بين ملاحظة مركزة على بعض الأفعال وبين تفسير لهذه الأفعال من خلال صورة ضمنية عن النظام والأمان، مبنية من وجهة ما يتطلبه المشروع الصهيوني. وفي المقابل، يصف الفلسطيني، المناضل تحت راية الإيديولوجية الوطنية، تلك الأفعال نفسها بأنها ثورة، وعمل تحريري، ويصف المشروع الصهيوني برمّته بأنه احتلال واغتصاب. ويطرح صورة عن اليهودي الصهيوني لا تفصل بينه وبين المحتل والمغتصب. فما نريد قوله من خلال هذه الأمثلة هو أن صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ليست صورة حسية بسيطة، عفوية، كما أنها ليست تصوراً علمياً مجرداً. إنها صورة مركبة بطريقة معقدة، بحيث أن نصيبها من الحقيقة، مرتفعاً أو منخفضاً، يجد معناه الحقيقي في نصيبها من التأثير الفعلي في الأوساط الموجهة إليها.

وقبل أن نتقدم في تبيين الخصائص العامة لهذه الصورة، يحسن بنا أن نوضح الفرق بينها وبين صورة الأجنبي وصورة الغريب. فهل الآخر في الفكر الإيديولوجي يتطابق مع الأجنبي أو مع الغريب؟ إن مفهوم الأجنبي يتحدد ضمن مفهوم الآخر. كل شخص لا ينتمي إلى جماعة معينة أجنبي بالنسبة إليها. ولكن ليس كل آخر بالمعنى الإيديولوجي أجنبياً بالضرورة. وليس كل أجنبي آخراً بالمعنى الإيديولوجي. ففي مفهوم الأجنبي، يوجد عنصر حقوقي يميزه عن غيره من أنواع الآخر. لنأخذ مثلاً دولة معينة، فكل من لا يحمل جنسية هذه الدولة، يعتبر أجنبياً بالنسبة إليها. فالناس بالنسبة إليها مواطنون وأجانب. ولكن، على الصعيد الإيديولوجي، يمكن

أن يكون بعض هؤلاء الأجانب منتمين إلى الجماعة نفسها التي تنتمي إليها الدولة، ويمكن أن يكون قسم من المواطنين في هذه الدولة، آخرين بالنسبة إلى جماعة معينة من أمثالهم. بعبارة أخرى، يمكن أن نقع على آخر، إيديولوجياً، غير أجنبي، كما يمكن أن نقع على أجنبي غير آخر إيديولوجياً. أما مفهوم الغريب، فإنه يحيل إلى جانب آخر من تجربة التعامل الاجتماعي. فالغريب بالنسبة إلينا هو من لا نعرفه، وليس مألوفاً بيننا، ويثير الريبة والحذر. بيننا وبينه مسافة فاصلة، تؤكد مغايرته بشكل قطيعة نفسية اجتماعية. بهذا المعنى، يمكن أن يكون الآخر بالمعنى الايديولوجي غريباً، ولكن لا بالضرورة. فالآخر في التعامل الإيديولوجي يمكن أن يكون مقبولاً في مغايرته، لا بل مرغوباً بسببها. وعندما تعتبر الإيديولوجية الآخر غريباً، تكون إما في حالة جهل وبعد حقيقيين تجاه هذا الآخر، وإما في حالة رغبة في إبعاده وإقصائه وتغييبه.

في ضوء هذه التوضيحات، يتيسر استخلاص ما تتميز به صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بصورة عامة. إنها صورة إجمالية ترسمها جماعة إيديولوجية عن غيرها من الجماعات، بكيفية مصلحية، تجعل منها صورة غير محايدة، مشحونة عاطفياً، هادفة إلى نتائج معينة ومصنوعة مع نزعة إلى التبسيط والتضخيم. هذه المميزات متساندة ومتكاملة، ولو تفاوت مدى تحققها بين صورة وأخرى. ومن أجل أن ندركها بلغة غير مجرّدة، لننظر إلى صورة طالما تكرّرت في خطابات الزعماء الإيرانيين عن أميركا، ألا وهي صورة الشيطان الأكبر.

تلعب صورة الشيطان الأكبر في الصراع السياسي بين الجمهورية الإيرانية الإسلامية والولايات المتحدة الأميركية، مع أنها صورة دينية، دوراً إيديولوجياً كاملاً. فهي تعبّر تعبيراً بليغاً عن الإدراك القائم عند قادة إيران الخمينية لخطر السياسة الأميركية على الشعب الإيراني وسائر الشعوب

الإسلامية. فالمقصود بها ليس كل فرد أميركي في حد ذاته، بل السياسة الأميركية، والنظام الأميركي الذي ينتج هذه السياسة، والفئات الأميركية التي تدعم هذا النظام وتستغله. فهي، إذن، صورة عن الوضع العام والاتجاه العام للسياسة الأميركية في المرحلة الحاضرة كما تدركها وتفسرها القيادة الإيرانية القائمة من خلال المصالح التي ترمي إليها. ومن البديهي أنها تصدر عن موقف غير حيادي، وتحمل شحنة عاطفية كبيرة. فالشيطان كائن مخيف، مثير للنفور والغضب. وهو، إلى ذلك، كائن محتال، خبيث، يجلب الضرر تحت أشكال مزينة بالألوان المقبولة، بل الزاهية. وإقحام صورته في الصراع مع أميركا يرمي إلى وصف السياسة الأميركية بالشر، وإلى التعبير عن خوف القيادة الإيرانية منها، واستنكارها وإدانتها لها، كما يرمي إلى تخويف الإيرانيين وأمثالهم منها، وتالياً إلى تأليب القوى وتنظيم الصفوف في سبيل التصدي لها، مقاطعتها ومقاومتها ومحاربتها. ومسرح التصدّي للسياسة الأميركية المقصودة ليس فقط المسرح العالمي، بل الساحة الداخلية أيضاً، حيث تركت آثاراً عميقة في عهد الشاه، وتحاول أن تحدث آثاراً جديدة بوسائل خفية. إن صورة الشيطان الأكبر، في القاموس الإيراني الراهن، لها مفاعيل خارجية ومفاعيل داخلية. ولعل هذه أهم من تلك. فالشيطان الأكبر يتحرك بنفسه، أو بواسطة حلفاء وعملاء داخليين. وهؤلاء أخطر على القضية من سيدهم ومعلمهم، لأنهم يعملون في الدار، متسترين بانتمائهم إليها، بينما هو في الخارج، يخطّط ويدعم ويوجه ويراقب، الأمر الذي يبرر قمعهم وإبادتهم بلا هوادة. ومن جهة ثانية، توحي صورة الشيطان الأكبر بوجود شياطين أخر، دونه، تحت إمرته أو في تنسيق ما معه. إلا أن التركيز عليه يغني عن تفصيل هذا التعدد، مع الدلالة عليه، كما يغني عن تفصيل جملة أوصاف الشر والفساد عند الذي تلصق به. وبعد، هل من سبيل لإظهار جماعة أو دولة بمظهر

الشر والفساد أقوى من وصفها بالشيطان الأكبر؟

يعطي هذا المثل، مع الأمثلة السابقة، فكرة واضحة عن خصائص صورة الآخر في الخطاب الإيديولوجي. وستزداد هذه الفكرة وضوحاً، دون شك، بعد تحليل كيفية إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي، وتحليل كيفية توظيفها في الصراعات السياسية الإيديولوجية.

٣ - في إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي

قد توحي لفظة إنتاج في تطبيقها على صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي أن ثمة نموذجاً يقتدي به الفكر الإيديولوجي عندما يصنع الصور المتعلقة بالآخر. وأقرب النماذج في هذا المجال ثلاثة: النموذج الفوتوغرافي والنموذج الرسامي والنموذج الإعلاني. في النموذج الفوتوغرافي، عملية الإنتاج تستهدف الوصول إلى صورة مطابقة للأصل، وفي النموذج الرسامي، تستهدف الوصول إلى لوحة فنية، وفي النموذج الإعلاني، تستهدف الوصول إلى صورة لافتة لترويج أمر معين. وفي الواقع، تلعب هذه النماذج أدواراً أكيدة في عملية إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي، ولكنها لا تفقد هذه العملية خصوصيتها. فالإنتاج الإيديولوجي يجري على مستوى الخطاب، وإنتاج الخطاب يختلف عن إنتاج الصور الفوتوغرافية واللوحات الفنية والصور الإعلانية. صورة الآخر الإيديولوجية مصنوعة دون شك للتداول، والانتشار والاستعمال، ولنقل للاستهلاك. ولكنها ليست منفصلة عن صانعها، ومستقلة عنه بعد صنعها، كما الصورة الفوتوغرافية. وهي مصنوعة للتعبير عن حالة نفسية معينة أو عن معان محددة. ولكنها ليست ذاتية، وليست مدروسة بتفاصيلها وكمالها، إلى الحد الذي تتميز به لوحة الرسّام. وهي ترمي إلى التأثير في استعدادات المخاطبين وتصرفاتهم، ولكن صانعيها ليسوا مجرّد معلنين

مستعدين لخدمة أي زبون، باصطناع الصورة التي تناسب مادته وقدرته وجمهور المشاهدين والسامعين. إن نمط إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي نمط خاص، يشبه من بعض الوجوه فقط أنماط إنتاج الصور الفوتوغرافية واللوحات الفنية والصور الإعلانية، ويستمد خصوصيته من الوجود الموضوعي للآخر الجماعي ومن الموقف الجماعي العملي من هذا الآخر الذي له، هو أيضاً، موقف عملي، ومن التناول لأوصافه بواسطة المخيلة في الدرجة الأولى. بعبارة أخرى، ليس نمط إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية، نمطاً انعكاسياً، ولا نمطاً اختلاقياً، ولا نمطاً إعلانياً، بل هو نمط تحويلي، يقوم على اصطفاء بعض الأوصاف المدركة لدى الآخر، وعلى إخضاعها لعملية تقييم وتبريز وتلوين، وعلى إخراجها في شكل صورة مكثّفة تحمل معنى محدداً في نوع التفاعل القائم معه.

من هنا، نفهم كيف أن إنتاج صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي يميل، ضمن جدلية الكشف والحجب، وجدلية الانطباع والإسقاط، إلى الاختزال الثنائي المتمثل في التجميل والتشويه، وفي التحسين والتقبيح. فالتعامل مع الآخر، ضمن رؤية إيديولوجية معينة، ينزع بدافع آليته الذاتية وبدافع الاقتصاد في الجهد، إلى تصنيف المواقف والنوايا تحت إحدى مقولتين: مقولة الضد ومقولة المع، وإلى توزيع ما يبدو غير واقع تحت إحدى هاتين المقولتين بالنسبة إليهما. فالحياد في التعامل الإيديولوجي أمر ممكن، ولكن كل جماعة إيديولوجية تنظر إلى الآخر المحايد باعتبار واقعه وباعتبار ما يحتمل أن يصير إليه، وتفضل طبعاً أن ينتقل من موقع اللامع واللاضد إلى موقع المع. ولذلك، يتجه إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي نحو منطق التجميل والتشويه، وهو ذو طبيعة نفسية، ومنطق التحسين والتقبيح وهو ذو طبيعة أخلاقية. فالآخر الذي يناصر الجماعة الإيديولوجية لا بد له من أن يترك انطباعاً طيباً لديها، خلافاً

للآخر الذي يناوئها، ولا بد من أن ينعكس ذلك في صورته عندها.

وإذا تعمّقنا في تحليل ما يكمن في منطق التجميل والتشويه الذي يوجّه عملية إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية، فإننا نجد ثلاث قواعد، يراعيها كل تفكير إيديولوجي بدرجة أو بأخرى، وهي النظر إلى الآخر بوصفه عدواً أو بوصفه صديقاً، والنظر إليه باعتبار قربه أو بعده، والنظر إليه من زاوية قوته أو ضعفه. فهذه القواعد الثلاث هي القواعد العامة التي يتقيد بها التفكير الإيديولوجي إجمالاً عندما يسعى إلى إنتاج صورة الآخر وإدخالها في حساباته وتخطيطاته. والأولى، بطبيعة الحال، هي الأهم.

بين العداوة والصداقة، في التعامل الإيديولوجي، يمكن أن تنزل صورة الآخر في مراتب عدة، مثل مرتبة المبادلات الباردة أو مرتبة المبادلات المتقطعة. في هذه الحالة، لا تهتم المخيلة الإيديولوجية اهتماماً خاصاً بصورة الآخر، بل تتركها تتكون بما يتراكم من عناصر لها بحسب الظروف. غير أن الأمر يتغير إذا لاح من خلال المبادلات والمواقف ما ينبىء باتجاه الآخر نحو العداوة أو نحو الصداقة، أو ما يشير إلى عزم الجماعة على تغيير موقفها من الآخر. فالآخر المحايد، في التعامل الإيديولوجي، لا يمكنه أن يستمر محايداً إلى الأبد، وعلى جميع مستويات التعامل. فهو إذن عدو محتمل أو صديق محتمل. ودرجات العداوة والصداقة كثيرة، وكذلك الدرجات المؤدية إلى الصداقة أو إلى العداوة. ففي المجتمع السياسي الواحد، يغلب أن يكون الآخر الإيديولوجي خصماً أو مجرد منافس على السلطة، ويندر أن يكون عدواً بالمعنى القوي للكلمة، إلا في الإيديولوجيات السياسية التي تحصر حق ممارسة السلطة في جماعة معينة، دون غيرها. وفي خضم التنافس على السلطة، تختار المخيلة الإيديولوجية من أوصاف الآخر ما يؤذيه، فتركز مثلاً على تقصيره في فهم مشكلات المجتمع ومعالجتها، أو على سوء أخلاق زعمائه، أو على بعض

الفضائح التي ارتكبوها. وفي حالة الأنظمة الكلية أو الأنظمة العنصرية، تركز المخيلة الإيديولوجية على دونية الآخر، أو على فساده التام، فتظهره في صورة الخائن أو المتآمر الذي يستحق السحق والإعدام. وفي الحقيقة، لا يمكن فهم كيفية تأثير قاعدة اعتبار العداوة والصداقة في إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بمعزل عن قاعدة القرب والبعد. ففي داخل المجتمع السياسي تتجمع معاني القرب حول القرب بالنسبة إلى السلطة السياسية، وكذلك البعد. ولا بد للآخر من أن يكون قريباً أو بعيداً بالنسبة إلى الموقع الذي تحتله الجماعة الإيديولوجية في المجتمع السياسي. وهكذا، يمكن أن يكون الآخر عدواً أو خصماً من جهة، وقريباً من موقع السلطة السياسية أو قائماً فيه، كما يمكن أن يكون بعيداً عنه. وبحسب قربه أو بعده، يتغير إنتاج صورته. فالخطر من جهة عدو في موقع السلطة، أو هو على وشك الوصول إليه، أكبر وأشد من خطر عدو بعيد عن هذا الموقع وعاجز عن الوصول إليه. ولذا تندفع المخيلة الإيديولوجية لإظهار عيوبه، وتضخيمها، وتقليص مزاياه وتهميشها، انطلاقاً من تصوّر الإيديولوجية للسلطة ومن معطيات الخبرة وحاجات المجتمع وتطلّعات أجياله، وبخاصة الأجيال الصاعدة. ولكن الأمر يختلف عندما يكون الآخر خارج المجتمع السياسي. ففي هذه الحالة، تتباين معاني القرب، وكذلك معاني البعد، وتتفاوت تأثيراتها في إنتاج صورة الآخر. فمن القرب ما هو جغرافي، ومنه ما هو عرقي، أو ديني، أو لغوي، أو ثقافي، ومنه ما هو راجع إلى الأخذ بنظام سياسي واحد. ولكل واحد من هذه الوجوه تأثيره في تشكيل صورة الآخر، عدوّاً كان أو غير عدو. وفي واقع التفاعل الاجتماعي، يرتبط هذا التأثير بالقوة التي يتمتع بها الآخر، في إطار ميزان القوى المعنيّة وتوازناتها. فالآخر في العلاقات الإيديولوجية السياسية قوة، فاعلة أو كامنة، وصورته ناتجة من تقدير وضعه كقوة مؤثرة، من خلال قربه أو بعده، وانطلاقاً من

كونه عدواً أو صديقاً أو في منزلة بين هاتين المنزلتين.

ومن يقوم بتقدير وضع الآخر كقوة مؤثرة؟ ينقلنا هذا السؤال من القواعد المحترمة في إنتاج صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي إلى المنتجين أنفسهم. وفي الواقع، كل شيء في عملية إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية متعلق بالذين يقومون بهذه العملية. فالقواعد إطار يتحركون ضمنه وهم يتمتعون بقسط واسع من حرية التخيل والاختيار، بحسب ثقافتهم وحساسيتهم وانفعاليتهم وظروفهم وسعة إدراكهم. وعلى العموم، تحدد الجماعة الإيديولوجية أعداءها وأصدقاءها على أساس المبادىء والتوجهات الكبرى التي تتبناها. ولكن هذا التحديد يتطلّب، في واقع الصراع الاجتماعي السياسي، تطبيقاً متجدداً بحسب تغيّر المعطيات والعلاقات، كما يتطلّب تقديراً عينياً لدرجة العداوة أو الصداقة، وإدراكاً دقيقاً لما يجري عند الآخر من تحوّل على صعيد قوته، معطوفاً على معطيات قربه ومتغيراتها. وهذه كلها مهمات تقتضي تفكيراً متواصلاً، يمكن أن يطول المبادىء والتوجهات الكبرى نفسها. ومن هنا، يتبين أن منتجي صورة الآخر في الإيديولوجية هم أنفسهم المسؤولون عن تطبيق مبادئها وتوجهاتها، وعن الحفاظ على تماسكها وعلى قدرتها على التكيّف مع الظروف. الأمر الذي يعني أن التحليل ينبغي أن يأخذ في الاعتبار نوع التنظيم الذي تدبّر الجماعة الإيديولوجية شؤونها بواسطته.

يقول بيار أنسار، في هذا الصدد، إن التنظيم المركزي الطابع والبيروقراطي يميل إلى حصر نشاط الأعضاء في أعمال الدعاية والتكرار، بينما يميل التنظيم المرن إلى حفز نشاط الأعضاء وجعله أكثر استقلالاً وتجديداً. ويضيف أن الحزب، الواحدي إيديولوجياً، يحصر وظائف الإنتاج الرمزي في القادة، بينما الحزب، التعددي إيديولوجياً، يميل إلى جعل هذه الوظائف من نصيب مجموع المناضلين الذين هم مدفوعون إلى

الاختيار بين نزعات متنافسة[1]. وفي هذا القول إثبات صحيح لدور التنظيم في عملية إنتاج الخطاب الإيديولوجي وإعادة إنتاجه. إلا أن الفقرة الأخيرة منه تستدعي التوضيح والتصحيح. فماذا يعني الحزب التعددي إيديولوجياً؟ إذا كان الأمر يتعلق بوجود إيديولوجيات مختلفة حقاً، فكيف يكون الحزب واحداً في هذه الحالة؟ وهل نحن أمام حزب واحد أم نحن أمام تكتل أحزاب مجتمعة في إطار تنظيم معين؟ بعبارة أخرى، هل التعدد هو تعدد أجنحة في حزب واحد له إيديولوجية واحدة أم هو تعدد تنظيمات في تكتّل واحد يحتضن مذاهب أو نزعات إيديولوجية متقاربة؟ أياً كان المعنى المقصود، فإنه لا يستلزم منطقياً أن تكون وظائف الإنتاج الرمزي من نصيب مجموع المناضلين. فالحزب الواحد، المتعدّد الأجنحة، كالتكتّل الواحد، المتعدد التنظيمات، يلقي مسؤولية إنتاج الخطاب الإيديولوجي على عاتق القادة، على مستوى الأجنحة وعلى مستوى التنظيمات وعلى مستوى الحزب أو التكتل. والفرق بين الحزب الشديد المركزية والبيروقراطية وبين الحزب الذي يقبل درجة من التعدد فيه قد يكون مرتبطاً بدرجة مشاركة القاعدة، أو جمهور المناضلين، في بلورة رؤية الحزب وخطه الإيديولوجي النضالي. ولكن ينبغي عدم الوقوع في الوهم لجهة مقدار مشاركة القاعدة في الإنتاج الرمزي لأي جماعة إيديولوجية سياسية. إن زمام المبادرة، والطرح، والصياغة، والتحديد، والتفسير، على صعيد الإنتاج الإيديولوجي، في الجماعات المنظمة، هي دوماً في أيدي القادة، الموجودين أو الطالعين، بالمعنى الواسع لكلمة قادة. والجماعات الإيديولوجية، في المجتمع الديمقراطي، تختلف عن الجماعات الإيديولوجية في المجتمع غير الديمقراطي بكون قادتها يسألون قاعدتها عن مشكلاتها

(١) انظر: Pierre Ansart: *Les idéologies politiques*, Paris, P.U.F., 1974, p.39.

ومشاعرها وتطلعاتها وآمالها، ويصغون بجدية لأجوبتها، ويحاولون صياغة المشروع المطلوب تحديده وتنفيذه لتلبية مطالبها، دون أن يفقدوا بـذلك حرية التحرك والمبادرة. وإذا صح ذلك بالنسبة إلى المشكلات الداخلية التي تعيشها الجماعة، فإنه يصح في الأولى بالنسبة إلى المشكلات المتعلقة بالنظرة إلى الآخر وبالموقف منه. فالقادة، قادة الرأي وقادة العمل، أقدر من الأعضاء الآخرين في الجماعة الإيديولوجية عـلى معرفـة واقع الآخـر وحقيقته، وعلى تقدير نوع التعامـل المناسب معـه، وبالتـالي على إنتـاج الصورة، أو الصور، التي ينبغي نشرها عنه.

ومع ذلك، لا شك في أن ثمة دوراً هاماً تلعبه المخيلة الشعبية على صعيد تصوير الآخر الإيديولوجي وتحديد المشاعر نحوه. ولكن مفهومنا للقيادة على مستوى الإنتاج الإيديولوجي لا يسقط بوجود هذه المخيلة. فإذا حللنا مضامينها، فإننا، إلى جانب صور شـائعة لا نعلم مصـدرها بالضبط، نجد صوراً متكررة أتى بها أفراد نابهون من الشعب تحولوا بفعل تعبيرهم المميز إلى رموز وقادة. فالقيادة موجودة حتى على مستوى نشاط المخيلة الشعبية. وفي هذا العصر، أصبحت المخيلة الشعبية تتلقى كثيراً من الصور من جهة الأجهزة العليا في المجتمع. فبات ما تنتجه بعفويتها الخاصة ممتزجاً مع ما يأتيها من إنتاج الأجهزة العليا في المجتمع، وبخاصة الأجهزة المتخصصة التي في إمكانها التصرف بصورة الآخر وإخراجها على ألوان قد لا تستحسنها المخيلة الشعبية في حالتها الراهنة.

٤ ـ في توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

إن عفوية الجمهور الشعبي، الذي تتغلغل فيه الإيديولوجية أو الذي يرتفع بإدراكه لشؤونـه إلى مستوى الـرؤية الإيـديولـوجية، مجال نفسي اجتماعي مفتوح للتعبير عن خبرة الجمهور التي تتلاقى فيها عناصر كثيرة من

مصادر مختلفة. ولذلك، عندما تتراكم صور الآخر الناشئة في هذا المجال، يغلب عليها طابع الانعكاس التعبيري، الذي هو طابع الإنتاج الرمزي الذاتي. والأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى إنتاج القادة الإيديولوجيين لصورة الآخر. فهم يضعون صورة الآخر، ليس فقط للتعبير عن شعورهم وإدراكهم وتقييمهم لهذا الآخر، بل لهدف موضوعي مقصود أيضاً. وفي بعض الحالات، يكون هذا الهدف هو السبب الوحيد، أو على الأقل السبب الأول، للصورة التي يرسمونها عن الآخر. فالإنتاج الواعي لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي لا يفصل التعبير عن التوظيف. بهذا المعنى، صورة الآخر تحمل رسالة إلى الذين هي موجهة إليهم. وبهم الذين أنتجوها أن تصل هذه الرسالة وأن تحدث التأثير المنشود عند متبلغيها. ومن هنا، ارتبط إنتاج صورة الآخر الإيديولوجية بحقل واسع من الوسائط، مهمتها نشر الصورة المتلقاة وتكرارها وبثّها بشتى الأساليب حتى تصل إلى جميع المعنيّين، وتؤدي وظائفها على أحسن وجه ممكن.

يمكن اعتماد تمييزات عدة لفهم هذا الحقل، مثل التمييز بين إنتاج للجمهور وإنتاج للنخبة، والتمييز بين إنتاج للداخل وإنتاج للخارج، والتمييز بين إنتاج لظروف عابرة وإنتاج لمرحلة معينة. فالإنتاج للجمهور لا يتطلب صورة دقيقة ومدروسة المعالم، بل صورة مبهمة، قوية الإيحاء، سهلة الاستيعاب. والإنتاج للداخل، أي داخل الجماعة الإيديولوجية، لا يتحمل التشويه بقدر ما يتحمله الإنتاج للخارج، لأن مصلحة الجماعة هي، في نهاية المطاف، في معرفة الآخر من دون غش وخداع لنفسها، لتحسن الدفاع عن نفسها في تعاملها معه. والإنتاج لظروف عابرة يقتضي التركيز على بعض السمات المؤثّرة بنوع خاص في الطرف المتلقي بحسب وضعه واستعداده، بينما الإنتاج لمرحلة، طويلة أو قصيرة، يقتضي اختيار السمات الرئيسية الثابتة عند الآخر، واستخراج النتائج المترتبة عنها

للمرحلة المعتبرة. إلا أن هذه التميزات، على أهميتها وفائدتها، لا تعطي معنى محسوساً إلا من خلال المؤسسات والأجهزة التي تتولى نشر صورة الآخر وإبلاغها إلى المخاطبين بها. فالجماعة الإيديولوجية تنتج صورة الآخر، وتنشرها حيث تريد، في إطار مؤسسات وأجهزة، وبواسطة وسائل خاصة بهذه المؤسسات والأجهزة، وبخاصة عندما تكون حسنة التنظيم، عقلانية الأداء. وأهم هذه المؤسسات والأجهزة، بالنسبة إلى حقل انتشار صورة الآخر، هي المؤسسات والأجهزة السياسية، والمؤسسات والأجهزة الإعلامية، والمؤسسات والأجهزة التربوية.

المؤسسات السياسية المعنية بصورة الآخر إيديولوجياً هي إما مؤسسات دولة وإما مؤسسات حزب. وفي الحالتين، يتولى القادة بحسب صلاحياتهم، تعيين الآخر وتصويب النظر إليه وتصويره وإرسال صورته إلى الذين يهمهم الأمر، توخياً لنتيجة ما.

لننظر إلى دولة يقودها رئيس معروف المذهب الإيديولوجي، وهي في حالة عداء مع إحدى جاراتها. فكيف يتصرف هذا الرئيس، إذا أراد توظيف صورة جارته في الصراع معها، لمصلحته ومصلحة دولته؟ إنه يحاول أولاً أن يرسم صورة صحيحة عن قوتها الفعلية، العسكرية وغير العسكرية، الحالية والمتوقعة بعد فترة معينة، وأن يبقي هذه الصورة ضمن صفوف معاونيه، لكي يبني بأكثر ما يمكن من السرية، الخطط والقوى اللازمة للمواجهة. إذ ليس من مصلحته أن يبني هذه الخطط والقوى على صورة مشوهة، ناقصة أو مضخمة أو خاطئة، لجارته العدوة، وليس من مصلحته أيضاً أن تعرف هذه الجارة أنه يعرف عنها الكثير. أما الصورة التي يحسن به أن يوجهها إلى سائر المواطنين، فإنها تختلف عن الصورة السابقة، لأنها ترمي إلى أغراض أخرى. فقد يصف العدو بأنه ذو شراسة وقدرة على المفاجأة حتى يبقي المواطنين في حالة حذر وتأهب دائمة،

ومستعدين للبذل والتضحية. وقد يصفه بأنه يجسد الخطر الأكبر على المشروع الذي وصل إلى الحكم من أجله، أو بأنه عقبة صغيرة ينبغي إزالتها لكي تنفتح السبل أمام تحقيق المشروع المذكور، وذلك من أجل انتزاع تأييدهم وتغذية أملهم في تنفيذ المشروع الذي تعهد بالعمل في سبيله. وفي اتجاه الخارج، كذلك، يميّز بين صورة وصورة لهذا الآخر، الجار العدو. فقد يرسل إلى الدول المؤيدة له أو المحايدة صورة عن هذا الآخر تظهره بمظهر المعادي للسلام أو للحضارة أو، بكل بساطة، لمصالحها، أو بمظهر الطامع في التوسع والسيطرة، لتشويه صورته عندها ومنع تفهمها لقضيته. وقد يرسل إلى هذا الآخر نفسه صورة يزعم أنها هي الصورة الصحيحة، لا الصورة التي يعطيه إياها زعماؤه، ومعالمها تفيد أنه، أي هو الآخر نفسه، ضعيف، غير قادر على المواجهة، وتضحياته بدون طائل، وذلك بقصد الإرباك والبلبلة وإضعاف الثقة بالنفس.

ماذا نستنتج من هذا المثل؟ نستنتج أن صورة الآخر، وهو في حالة معينة، يمكن أن تنقسم صوراً عدة في مرآة متعهدي الإيديولوجية السياسية، بحسب المخاطَبين والتأثيرات المطلوبة فيهم بواسطتها. القادة في المؤسسات السياسية يتلاعبون بصورة الآخر بحسب ما تقتضيه شروط اللعبة التي تجمع بينه وبينهم. لنأخذ مثلاً ثانياً، وليكن هذه المرة زعيم حزب معارض في مواجهة حزب حاكم في مرحلة انتخابية. فكيف يرسم هذا الزعيم صورة الآخر الذي ينافسه في لعبة الوصول إلى السلطة؟ إنه يرسم له، على الأقل، صورة للرأي العام الوطني، وصورة لأعضاء حزبه. بالنسبة إلى الرأي العام الوطني، يهمه أن يظهر الآخر، الخصم، بمظهر الضعيف، أو الفاشل، أو الفاسد، حتى يخسر تأييد أكبر عدد ممكن من أفراد الجمهور الوطني. ويمكن أن يتفنن في هذا الصدد ويبالغ في تضخيم نقاط الضعف عند خصمه حتى تمتلىء مخيلة الجمهور بالصور السيئة عنه،

وذلك من خلال التركيز على مشكلات معينة، مختارة بحسب البرنامج المشتق من الإيديولوجية التي يتبناها. أما بالنسبة إلى أعضاء حزبه، فإنه يدعوهم إلى مضاعفة النضال ضد خصمهم، ويعطيهم عنه صوراً تثير في نفوسهم الكراهية من جهة، والثقة بالنفس من جهة ثانية، ضمن نطاق المصالح التي يسعون إليها. وبالنظر إلى أن كل معركة انتخابية تتطلب وسائل وأساليب معينة، فإن صورة الآخر، الخصم، ينبغي أن تكون في مخيلة خصومه، كاشفة لأساليبه ووسائله، وينبغي أن تكون، في مخيلة أفراده، مشوشة ومثيرة للاضطراب والبلبلة والقلق. إن معارك الانتخابات، مثل معارك الدول، هي في جانب هام منها معارك صور. وعندما تكون هذه المعارك موجهة بأحلام الإيديولوجية ومشاريعها، يصبح إنتاج هذه الصور وتوظيفها أشد خصوبة وأشد إثارة للدلالات والإيحاءات والمشاعر المتطرفة.

ولا يخفى ما للمؤسسات الإعلامية من دور في توظيف صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي، وبخاصة بعد الثورة التي عرفتها البشرية في العقود الأخيرة في مجال وسائل الاتصال والإعلام. وفي الواقع، تشارك المؤسسات الإعلامية إلى حد ما، في إنتاج هذه الصورة كما يحددها قادة الجماعة الإيديولوجية. المؤسسة الإعلامية، بما تتيحه من إمكانية واسعة جداً للنشر والتوصيل، بالصحيفة أو بالراديو أو بالتلفزيون، تستثير المخيلة الإيديولوجية، وتحملها على إبداع صورٍ للآخر، يعجز عن إبداعها الخطاب الكلامي المحدود النطاق. ولكن، إذا كان من الضروري عدم إغفال هذا الجانب من عمل المؤسسة الإعلامية، فإنه من الضروري أيضاً عدم المبالغة في تقديره. فالدور الرئيسي للمؤسسة الإعلامية، في خدمة الجماعة الإيديولوجية، هو دور تبليغي. وفي قيامها بهذا الدور، تستطيع تسخير إمكانياتها التقنية الخاصة، بأكبر قدر من التفنن، لكي ترتسم صورة

الآخر، على الشكل الذي تريده الإيديولوجية، في مخيلة الألوف والملايين من الناس. الصورة الكاريكاتورية، في الجريدة أو في التلفزيون، لها تأثير يوازي أحياناً تأثير خطاب رئيس حكومة. وفي الواقع، لا بد للجماعة الإيديولوجية من استغلال الوسائل الإعلامية، على اختلافها، لتسويق الصورة التي تريد تسويقها عن الآخر، عدواً كان أو صديقاً، قريباً أو بعيداً، قوياً أو ضعيفاً، في الداخل أو في الخارج، للنخبة أو للجمهور. ولكن خصوصية هذه الوسائل تربط التسويق المذكور بعاملي السرعة والتغيّر. لنتذكر، مثلاً، الصورة التي رسمتها وسائل الإعلام ونشرتها، في بلدان المعمورة كلها، عن ذلك الآخر الذي كان العراق صبيحة السابع عشر من شهر كانون الثاني عام ١٩٩١. إن فعالية وسائل الإعلام أكيدة، ولكن على الأمد القصير. والجماعة الإيديولوجية تحتاج إليها لتمرير صورتها عن الآخر، في عالم تتسارع تغيراته بشكل مذهل. ولكنها تحتاج أيضاً، للغرض نفسه، إلى مؤسسات أقل ارتباطاً بشرطي السرعة والتغير. للآخر، في التعامل الإيديولوجي، وجود تاريخي تخترقه ثوابت عميقة. فلا يمكن أن تختزل صورته وترتد إلى مجموعة من الصور الآنية، المحكومة بمعطيات الظروف المتغيرة. ولذلك تتجه الجماعة الإيديولوجية، لتمرير صورتها العميقة عن الآخر، إلى مؤسسات تتعامل مع الزمن الاجتماعي خارجاً عن ضغط الأحداث اليومية المتغيرة، أي إلى مؤسسات تعمل بحسب متطلبات الأمد المتوسط أو الأمد الطويل. والمؤسسة التربوية في طليعة تلك المؤسسات.

تتسلل صورة الآخر الإيديولوجية، في المؤسسة التربوية، إلى جمهور التلامذة، من خلال إجراءات وترتيبات عديدة، بعضها منظور وبعضها غير منظور، بعضها علني وبعضها الآخر مستور. يبدأ الأمر أحياناً باسم المؤسسة، حيث يشير إلى انتماء اجتماعي معين. ثم يأتي دور القسط

والأفضلية في التسجيل والجو العام والنشاطات غير الصفيّة واختيار الأساتذة والمنهاج والكتب ورابطة القدامى وسوى ذلك من الشروط والنشاطات التي يعيش التلامذة في جوّها ويشاركون فيها. فهذه كلها مجالات تستطيع الإدارة التربوية استخدامها لبثّ صورة معينة عن الآخر، المحدد بوعي أو بلا وعي على أساس التمييز الطبقي، أو الطائفي، أو الديني، أو المناطقي، أو الإثني، أو العرقي، أو القومي، أو المهني، أو سوى ذلك، من شأنها أن تؤثر لمدة طويلة في سلوك حامليها. فالصورة المنطبعة عن الآخر في نفوس التلامذة، بأسلوب ناعم، والراسخة بفضل التكرار والأشكال المتنوعة، والمقترنة بخبرة عاطفية شخصية، ترافقهم طيلة حياتهم، ولو تعرضت بعد خروجهم من المدرسة للامتحان والتعديل. إن الموقف من الآخر وكيفية التعامل الإيديولوجي معه أمر يستبطنه الفرد في المدرسة، ويبقى مقيماً في لاوعيه وفاعلاً في تصرفاته، إلى أن يتغير بالخبرة المباشرة ويحل محله ما يخالفه. ولذلك تحرص الجماعات الإيديولوجية السياسية، الواعية والقادرة، على تلقين الناشئة سياستها تجاه الآخر عن طريق العناية الخاصة بالمؤسسة التربوية. فتراقب، وتخترع، وتستبعد، وتفسر، وتتوسع، وتكرر، وتسكت، وتحذف، وتضيف، حتى تأتي صورة الآخر على الشكل الذي تريده وتراه مناسباً لأعمار التلامذة. وهكذا يتربى جيل بكامله على كراهية الآخر والنفور منه، أو على قبول التعايش معه، أو على الخوف والحذر الدائم منه، أو على الإعجاب به ومحبته والاطمئنان إليه، أو على احتقاره والسعي إلى السيطرة عليه، أو على الاعتراف به واحترامه والتعاون معه بإخلاص، تنفيذاً لسياسة عامة تتبعها الجماعة الإيديولوجية تجاه ذلك الآخر.

ولعل كتب التاريخ، على اختلاف موادها، أهم الوسائل لتمرير وترسيخ صورة الآخر الإيديولوجية في المؤسسة التربوية. فهذه الكتب

تتعاطى مع ماضي الجماعة، على اختلاف مراحلها، ولا بد لها من التعرض في كل مرحلة من هذه المراحل للآخرين الذين تعاملت معهم الجماعة. فتاريخ الجماعة هو تاريخ تفاعلها مع الآخرين حولها، وليس فقط تاريخ إنجازاتها الداخلية الخاصة بها. إذن، هو تاريخ أعدائها ومضطهديها وأعوانهم، وتاريخ حلفائها ومساعديها، وتاريخ جيرانها والجماعات البعيدة نسبياً عنها بقدر ما لها تأثير عليها. من الماضي، تطلع صورة الآخر مثقلة بالخبرة، راسخة المعالم، عميقة التأثير. العدو، في منظار التاريخ، يصبح عدواً تاريخياً، والصديق صديقاً تاريخياً، وصورته التاريخية أقوى من سيل الصور الظرفية التي يمكن أن يتلقاها الفرد عنه، بل هي الصورة التي يتم الرجوع إليها للتمييز بين هذه الصور والحكم عليها. إن صورة فرنسا، الصديقة التاريخية والحامية للجماعات المسيحية في الشرق الأدنى، وبخاصة للموارنة، وبعضهم كان يصفها بالأم الحنون، كانت موجودة طيلة عقود في كتب التاريخ المعتمدة في المدارس المسيحية في لبنان، في أثناء الانتداب وبعده. وهي صورة تظهر جانباً من العلاقات بين فرنسا والموارنة، وتخفي جوانب أخرى، ولها مفاعيل محلية وإقليمية وعالمية. وبما أنها صورة إيديولوجية، فقد غابت عن مخيلة خصوم الموارنة في لبنان، وبخاصة الدروز والسنّة والشيعة، لا بل ظهرت مقلوبة في كثير من الكتب المدرسية. ولا شك في أنها اليوم تجتاز امتحاناً عسيراً.

إن التأثير الذي يتوخاه صانعو الصورة الإيديولوجية عن الآخر محكوم باللعبة التي هم فيها بالنسبة إليه، وبالوسائل المتاحة لهم لإحداث التأثير المنشود. ولما كانت لعبة العلاقات الإيديولوجية متعددة الأطراف، والمستويات، والأشكال، والأزمان، فقد بات من الطبيعي أن تنشأ في مخيلة الجماعة الإيديولوجية مجموعة واسعة من الصور عن الآخرين حولها. ولما كان العمل لإنتاج هذه الصور وتسويقها، كالعمل بموجب إيحاءاتها،

يقتضي شيئاً من التقديم والتأخير والتنسيق فيما بينها، فقد بات من الطبيعي أيضاً أن يقوم في مخيلة الجماعة الإيديولوجية ترتيب ما لصور الآخرين حولها. فكيف يقوم هذا الترتيب بكيفية عامة؟

٥ ـ في ترتيب صور الآخرين في التعامل الإيديولوجي

يواجه العمل الجماعي الإيديولوجي مشكلة التعدد، وبالتالي الترتيب، على مستوى صورة الآخر في شكلين كبيرين. في الشكل الأول، تتعدد الصور ويبقى الآخر واحداً، وفي الشكل الثاني، تتعدد الصور ويتعدد الآخرون. ومن البديهي أن ترتيب صور الآخر يختلف عن ترتيب الآخرين أنفسهم من وجهة مصالح الجماعة الإيديولوجية وإدراكها، وأن الترتيب الذي نتحدث عنه ههنا شيء نسبي جداً ومبهم إلى حد ما بالنسبة إلى السواد الأعظم من الجماعة الإيديولوجية. إذ إنه أمر تابع لمتطلبات العمل والصراع، وهذه تتغير شروطها ووجوهها باستمرار، بحيث تختلط صور الآخر (أو صور الآخرين) وتتداخل بعضها مع بعض، فيصعب إدراك ترتيبها أو إدخال ترتيب عليها.

ولماذا يوجد ترتيب ما في التعامل الإيديولوجي مع صور الآخر وصور الآخرين؟ لسببين رئيسيين، الأول هو أن الجماعة الإيديولوجية تشتق من هويتها وإدراكها لهويتها، وبالتالي من مصالحها الكيانية وإدراكها لها، معايير لتصنيف الآخرين وجعلهم في مراتب بالنسبة إليها، والثاني هو أن ضرورات العمل تفرض التركيز على الأولويات، وبالتالي على بعض الصور، بقوة ضاغطة، مما يستدعي تهميش بعضها الآخر أو إقصاءه من حقل الانتباه.

كانت النازية تستمد من اعتباراتها العرقية البيو ـ تاريخية نظرة تفاضلية إلى الأقوام والشعوب، فتضع في المرتبة العليا العرق الجرماني، وتوزع

الأعراق تحته مراتب مراتب. فصورة كل شعب كانت تابعة فيها لمرتبته بالنسبة إلى العرق الجرماني ومصلحته. وكانت الماركسية تستمد من اعتباراتها الطبقية التغييرية نظرة تراتبية إلى طبقات المجتمع الواحد وإلى جملة الشعوب والأمم، فتضع في المرتبة العليا الطبقة البروليتارية الثورية، وتوزع الطبقات الأخرى تحتها مراتب مراتب. فصورة كل طبقة اجتماعية كانت فيها تابعة لمرتبتها بالنسبة إلى الطبقة البروليتارية ومصلحتها. طبعاً، البون شاسع بين تنظيرات الماركسية حول البورجوازية والعمّال في التاريخ الرأسمالي للحضارة الغربية الحديثة وبين توهّمات النازية حول الانتماء العرقي وتفاوت الأعراق في صنع الحضارة الإنسانية. ولكن النقطة التي نثيرها ههنا لا تتعلق بالمضمون، بل بآلية توزيع الآخرين وترتيبهم بالنسبة إلى جماعة الإيديولوجية، أياً كانت. هذه الآلية تقوم على اعتبار جماعة تاريخية معينة في مركز الدائرة، أو في أعلى السلم، أو في محل معين من البنيان الاجتماعي، وعلى تحديد مواقع الجماعات الأخرى، في المجتمع الواحد أو في العالم المحيط بها، بالنسبة إليها، الأمر الذي يؤدي إلى تحديد صور معينة لهذه الجماعات، ثابتة وعميقة نسبياً، أو متغيرة بحسب تغيّر الظروف والأحداث. وسنحاول تبيين ذلك في حالة حزب إيديولوجي وفي حالة دولة تقودها إيديولوجية معينة.

عندما يواجه الحزب الإيديولوجي الأحزاب العاملة مثله في المجتمع الذي ينتمي إليه، يبادر إلى تصنيف هذه الأحزاب وترتيبها من وجهة درجة التناقض أو التقارب بينها وبينه. وعندما يحدّد بين هذه الأحزاب خصمه الرئيسي، يبادر إلى الاهتمام الخاص به، ويعطيه محل الصدارة في حقل المواجهة. وهكذا يحدث ترتيب محدد للآخرين حول الحزب الساعي إلى السلطة السياسية، وينعكس هذا الترتيب في الصور التي ينتجها عنهم. وفي الاتجاه نفسه، يحدث ترتيب محدد للصور التي ينتجها عن الخصم

نفسه. فهذا الخصم يمكن تصويره من زوايا عدة، والزاوية المفضلة هي طبعاً تلك التي تسمح بإنتاج صورة سيئة عنه أو أسوأ صورة عنه. وفي الوصف المركّز على نقطة الضعف الرئيسية لهذا الخصم، في المرحلة الراهنة من تاريخه، تبرز بطبيعة الحال صورة، وتبتعد أو تتوارى صور أخرى، بحسب معطيات الوقائع وقدرة المخيلة على تحويلها إلى صور قوية ومؤثرة. وهكذا يمكن التركيز، مثلاً، على طوباوية البرنامج الذي يطرحه الخصم، أو على التفكك في جسمه أو في قيادته، أو على تحريضه على الفتنة، أو على تعامله الخياني مع عدو الوطن. فاختيار الصورة الأسوأ، الأشد وقعاً في نفوس المتلقين، مسألة مطروحة على الدوام في تعامل الجماعة الإيديولوجية مع خصمها أو مع عدوها. والقيام به يتطلب تقديماً وتأخيراً، ترفيعاً وتنزيلاً، أي ترتيباً وإعادة ترتيب لمجموعة الصور التي تنتجها وتبثها عنه في حقل التصارع معه.

وعندما تنظر قيادة الدولة، في ضوء الإيديولوجية التي تهتدي بها، إلى الآخرين الذين يتحركون مثلها على المسرح العالمي، فإنها بطبيعة الحال لا تراهم في المرتبة نفسها بالنسبة إليها. فقد تراهم من خلال دوائر، على غرار ما فعلت القيادة المصرية في أعقاب ثورة ١٩٥٢، وقد تراهم من خلال عوالم متراتبة، أو من خلال تجمعات قارية، أو من خلال نهج سياسي معين. الآخرون بالنسبة إلى أي دولة من دول الجماعة الأوروبية هم، أولاً، شركاؤها في الجماعة. وبعد ذلك، يأتي الباقون، ويتوزعون بحسب روابط كل دولة وتعاملها معهم. فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يكون ترتيب حقل الصور المتكونة عند القيادة الاشتراكية للدولة الفرنسية عن الشركاء الأوروبيين، وبصورة خاصة عن الألمان، مختلفاً عما هو عند القيادة اليمينية، ذات النزعة القومية المحافظة، رغم المصالحة التاريخية بين الدولة الفرنسية والدولة الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية. فالألماني بالنسبة

إلى الفرنسي، وفي مخيلته الإيديولوجية، إما شريك قوي في صنع أوروبا الديمقراطية الاجتماعية، وإما منافس خطر يهدد الدور الفرنسي في العالم بالضمور والأفول. وهاتان الصورتان ظهرتا بقوة من خلال الاستفتاء الأخير على معاهدة مايسترخت. الاعتبارات الجيوسياسية، معطوفة على الاعتبارات الإيديولوجية، تنتج عند كل قيادة دولة خريطة أو خرائط ملونة للآخرين الذين تتعامل معهم وتجعل صورة كل دولة نازلة في مراتب مختلفة عند مختلف الدول: فهذه صورة إيران، في مخيلة القيادة البعثية في سورية، وفي مخيلات القيادات العربية الخليجية، وفي مخيلات القيادات في الدول الغربية. وهذه صورة اليابان وصورة الصين، في مخيلة الدول الصناعية في الغرب، وفي مخيلات الدول التي تتبنى إيديولوجية التنمية الاقتصادية. إن حقل الصور التي تنتجها وتبثها كل دولة، في ضوء الإيديولوجية التي تحكمها، عن الدول الأخرى، وعن الدول التي تهمها بنوع خاص، مفتوح لعملية ترتيب وإعادة ترتيب دائمة، مبنية على اعتبار درجات الخطر والفائدة، ودرجات البعد والقرب، ودرجات القوة والضعف، في حقل التصارع معها. والدول، كالأحزاب، لا تتساوى في اتقان ترتيب الصور الإيديولوجية التي تنتجها وتبثها عن الآخرين المتعاملين معها.

٦ - في تغيّر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

ليس من الصعب على المراقب السوسيولوجي أن يلاحظ أن الجماعة الإيديولوجية لا تحتفظ بالصورة نفسها عن أي جماعة تتعامل معها، سلباً أو إيجاباً، من دون أن يطرأ عليها أي تغيّر. فالوقائع تدل على أن التغير يصيب العلاقات بين الجماعات الإيديولوجية، والصور المصاحبة لهذه العلاقات كجزء منها، ويطول المنطلقات الإيديولوجية نفسها. ولكن مراقبة حصول

التغير من الخارج شيء، ومعاناته من الداخل وتحمل نتائجه شيء آخر. ولذلك، إذا جاز للتحليل أن يهمل التفسير الذاتي الذي تعطيه الإيديولوجية للتغير الذي يطرأ عليها، فإنه لا يجوز له أن يغفل جانب المعاناة، والاضطراب، والقلق، والتصارع، والتأزم، والتمزق، الذي تشتمل عليه عملية تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي.

تنطلق هذه العملية من جهتين: جهة الآخر نفسه، وجهة الجماعة الناظرة إليه. فالآخر يتغير، وتتغير الانطباعات التي يتركها لدى الناظرين إليه، والجماعة الإيديولوجية تتغير، وتتغير إدراكاتها والصور التي تنتجها مخيلتها عن الجماعات حولها. وهذا التغير المزدوج يمكن أن يكون نتيجة للتعامل بين الجماعة والآخر، كما يمكن أن يكون مستقلاً عنه. المقاومة تكشف عند الآخر صفات وعيوباً واستعدادات وقدرات ونزعات، قد تختلف عما كانت الجماعة تدركه وتعترف به وتنشره من صفاته وعيوبه. فالتغير الذي ينتج عنها يظهر على صعيد العناصر الموضوعية لصورة الآخر وعلى صعيد الإدراكات المقابلة عند الجماعة. ولكن، ليس التعامل المباشر شرطاً ضرورياً لحصول تغير في صورة الآخر عند الجماعة الإيديولوجية. فقد يتغير الآخر لسبب لا علاقة له بتعامله مع الجماعة الإيديولوجية وينتج عن هذا التغير تغير في صورته عندها. وقد تتغير الجماعة نفسها لسبب لا علاقة له بتعاملها مع الآخر، فينتج عن هذا التغير تغيّر في إدراكها وتصورها له.

وانطلاقاً من هذا المعطى، يمكن البحث عن أسباب تغير صورة الآخر الإيديولوجية في تاريخ الآخر، أو في تاريخ الجماعة الإيديولوجية، منفصلين أو ملتحمين في شكل من أشكال التفاعل الإجتماعي. والموضوع الأول لهذا البحث إنما هو الأسباب أو العوامل التي أدت إلى تكوين صورة الآخر. فالتغير في الأسباب أو العوامل يؤدي إلى تغيير في النتائج. ولكن،

قد تطرأ أسباب أو عوامل لم تكن حاضرة عندما لجأت الجماعة الإيديولوجية إلى تكوين صورة معينة عن الآخر. ففي هذه الحالة، تتغير صورة الآخر بفعل هذه الأسباب أو العوامل، من خلال تأثيرها في الأسباب أو العوامل التي كانت وراء تكوينها.

لنأخذ، مثلاً، عاملاً نفسياً إيديولوجياً، وليكن عقدة تفوق عند جماعة إيديولوجية معينة بالنسبة إلى جماعة جارة، ضعيفة، ومعتبرة عدوة. عقدة التفوق هذه تحمل الجماعة على رسم صورة عن جارها، العدو الضعيف، يظهر فيها في غاية البشاعة والمذلة، متخلفاً، مسكيناً، عاجزاً، بعيداً عن الحضارة الراقية، متقوقعاً، مشرذماً، لا يصلح لشيء سوى الأعمال المهنية البسيطة. أما النتائج التي تترتب عن هذه العقدة، فأقلها الاحتقار وتبرير السيطرة والقهر، وأعلاها الرغبة في محوه من الوجود. ولكن ما الذي يضمن أن تبقى هذه العقدة ونتائجها من دون تغيّر؟ وهل من المحتوم أن يبقى المستضعف ضعيفاً ومقهوراً ومسحوقاً؟ إن ردّة الفعل عند الآخر الإيديولوجي المحتقَر على تجبر الجماعة التي تحتقره بدافع عقدة التفوق التي عندها تبدأ سكوتاً، وتحملاً، وصبراً عنيداً. ويمكن أن تستمر هكذا مدة طويلة. ولكنها، في اللحظة التي تنتقل فيها من موقف التحمل الصامت إلى موقف المقاومة، تبدأ عملية تغيير مزدوج. إذ تظهر القوة النفسية عند المستضعف في وجه قوة المتفوق المتجبر، وتبدأ عقدة التفوق عند هذا الأخير بالاهتزاز. ومن أجل تمويه الواقع، تشوّه صورة المقاومة بشتى الأساليب الممكنة. ولكن استمرار المقاومة مع تصعيد أعمالها، يتيح الفرصة لتفجير طاقات العدو المستضعف، ويصيب عقدة التفوق عند العدو المتجبر، لا محالة، في الصميم. فتبدأ عند ذاك المراجعة والشكوك، وتأخذ صورة الجار المحتقَر بالتغير. . .

لكل تغير في صورة الآخر على المستوى الإيديولوجي أسبابه الخاصة،

من داخل العلاقات الإيديولوجية أو من خارجها. فلا قوانين لتغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي سوى القوانين العامة لتغير الإيديولوجية، إذا وجدت. ويبدو لنا أنه من الممكن إضافة فكرة إلى هذه الأطروحة العامة، مفادها أن تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي لا يتبع اتجاهاً واحداً معيناً. فلا يمكن القول، مثلاً، بأنه انتقال من صورة العدو إلى صورة الصديق، أو بأنه انتقال من صورة مبهمة مشوشة إلى صورة واضحة متماسكة. هذان الانتقالان يقعان في حالات معينة، ولا يقعان في حالات أخرى. وخلافهما ممكن أيضاً. في التعامل الإيديولوجي بين الجماعات التاريخية، قد يتحول الحليف إلى محايد، أو إلى منافس، فخصم. والعكس صحيح أيضاً. وقد يتحول القريب إلى بعيد، والبعيد إلى قريب. وينعكس ذلك، بطبيعة الحال، على اتجاه المخيلة نحو التجميل أو نحو التشويه. غير أن إمكانات هذا التحول ليست مفتوحة بكيفية مطلقة. إنها تصطدم بحدود، ينبغي للتحليل أن يكشف عنها.

هذه الحدود هي الحدود التي تفرضها مبادىء الإيديولوجية وتوجهاتها الأساسية. إن صورة البورجوازية الرأسمالية في الإيديولوجية الشيوعية الماركسية لا تستطيع، مهما تغيرت، أن تصبح صورة قائد مقبول للمجتمع، إلا ضد الإقطاعية، والرجعية، لأن الإيديولوجية الشيوعية الماركسية، مع إدراكها لعظمة الثورة التي قامت بها البورجوازية الرأسمالية في التاريخ العام للبشرية، تضع في الأساس تناقضاً قاطعاً بين الطبقة البورجوازية الرأسمالية وبين الطبقة العاملة البروليتارية. فكل إعادة نظر في هذا التناقض تعني إعادة نظر في منطلقات الإيديولوجية الشيوعية الماركسية نفسها. وصورة الفلسطيني في الإيديولوجية الصهيونية لا تستطيع أن تصبح صورة شريك مقبول، إلا إذا تغيّر شيء ما في منطلقات الإيديولوجية الصهيونية نفسها. وما يحدث في إفريقيا الجنوبية من تغير لصورة الجماعة

السوداء عند الجماعة البيضاء يكشف لنا كم هو عسير على الإيديولوجية أن ترى نفسها مضطرة إلى قبول صورة للآخر تهددها بالزعزعة، إن لم يكن بالانهيار.

وثمة جانب آخر من محدودية تغيّر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي ينبغي للتحليل أن يكشفه، وهو المتعلق بسرعة التغير. وفي النظر إلى هذا الجانب، يبدو لنا أنه ينبغي تجنب وجهتي نظر متعاكستين. الوجهة الأولى تميل إلى تشبيه سرعة تغيّر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي بسرعة تغير صورة الآخر في التعامل الديني، والوجهة الثانية تميل إلى تشبيهها بسرعة تغير الصور الإعلانية. إن تغير صورة الآخر في التعامل الديني شديد البطء إجمالاً، سواء كان التعامل ضمن مجتمع واحد أو ضمن بيئة حضارية واسعة تضم مجتمعات متباينة، أو بين حضارات مختلفة. لقد انتقلت صورة الإسلام في إطار المسيحية الغربية عبر أطوار عدة، تطلبت قروناً وانقلابات تاريخية ضخمة[1]، وهي اليوم

---

(١) حول تطور صورة الإسلام في البيئة المسيحية الغربية، من الفتح العربي الإسلامي للأندلس حتى أيامنا، راجع الدراسات الشاملة الآتية:

- Daniel (N): *Islam and the West, the making of an image,* Edinburgh University Press, 1960.

- Southern (R.W.): *Western Views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge, Harvard University Press, 1962.

- Moubarac (Y): *La pensée Chrétienne et l'Islam,*

a) Des Origines à la prise de Constantinople, Thèse, de 3ème cycle, Paris, Sorbonne 1969.

b) Dans les temps modernes et à l'époque contemporaine, Beyrouth. Publications de l'Université libanaise, 1977.

خاضعة لعملية إعادة رسم جدية. وتغيرت صور الطوائف الدينيـة عن بعضها بعضاً، في المشرق العربي، بمقدار قليل، رغم القرون العديدة التي مرت على تعايشها. وبالقياس على هذا الواقع التاريخي، نرى في التعامل الإيديولوجي شبهاً واختلافاً، إذ يمكننا أن نميز بين تغير بطيء، على مستوى الصور العميقة، الراسخة في نفسية الجماعة الإيديـولوجيـة، وبين تغـيّر سريع، على مستوى الصور السطحية، الظرفية. فالخصوصية التي تطبع تغير صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي تكمن في الجمـع بين هـذين النوعين من التغير، اللذين يتأثّران كثيراً بالوسائل المتـاحة للتعـرف على الآخر والتصرف بصورته.

ومن أجـل فهم دقيق لعمليـة تغـير صـورة الآخــر في التعـامـل الإيديولوجي، وإلى حد ما أيضاً في التعامل الـديني، ينبغي الانتباه إلى الفرق بين دور المخيلة المنتجة لصورة الآخر، وبين دور المتخيل الجماعي الذي تحمله الجماعة الإيديولوجية، أو الجماعة الدينية، كتراثٍ من صور ومشاهد محفوظة بصورة حية وفاعلة في ردودها تجاه الآخر. هذا المتخيل الجماعي، الذي تنتقل بواسطته صور الآخر من جيـل إلى جيل، يقـاوم التغير إجمالاً. وعندما يتغير، فهو يتغير بما يتراكم فيه من طبقات صور لا تلغي ما قبلها، ويبدو كأنه أقوى من مخيلات الأفراد ونواياهم الخاصة أو كأنه هو الذي يوجه هذه المخيلات والنوايا الخاصة ويصطفي من إنتاجها ما يتلاءم مع الاتجاه التاريخي العـام للجماعـة. وفي الواقـع، هناك جـدلية مفتوحة بين نشاط المخيلة وبين تأثير المتخيل الجماعي في عملية تغير صورة الآخر لدى الجماعة الإيديولوجية أو الجماعة الدينية. غير أن هذه الجدلية

- Rodinson (M.): *La fascination de l'Islam*, Paris, éd. Maspéro, 1980. =
- Sénac (Ph.): *l'Image de l'Autre, histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, éd. Flammarion, 1983.

تميل لمصلحة المتخيل الجماعي عندما تكون المرحلة مرحلة استقرار وتقليد، وتنفتح على أكثر من ميل واحد، عندما تكون المرحلة مرحلة أزمة وصراع وتحول عميق، بحسب عمق تاريخ الجماعة وقوة ذاكرتها وغناها، وحيوية مخيلتها وخصوصيتها، وضغط الآخر عليها.

إن عصرنا يتيح للجماعة الإيديولوجية كثيراً من وسائل الاطلاع والاحتكاك المباشر وغير المباشر، مع الآخرين الذين تتعامل معهم. وهذا يسقط من حجج سوء معرفة الآخر في التعامل الإيديولوجي حجة قلة المعلومات، التي كانت صحيحة إلى حد ما في الماضي. فالمسألة اليوم متعلقة بإرادة المعرفة للآخر أكثر مما هي متعلقة بتوافر المعلومات عنه، وبإرادة تغيير الصورة المكونة عنه أكثر مما هي بتغير يحدث بتراكم المصادفات. الجماعة الإيديولوجية تصنع صورة الآخر، عن طريق قادتها ومؤسساتها، وتختار عناصرها وتلويناتها وإيحاءاتها من مجموعة هائلة من المعلومات الممكنة أو المتاحة. فالتغير الذي يعاينه المحلل من الخارج نتيجة أسباب ومصادفات، تعيشه الجماعة الإيديولوجية تغييراً هادفاً. ولما كان واقع التعامل الإيديولوجي لا يزال محكوماً إلى حد كبير بمنطق التغالب، فقد بات من الطبيعي أن يطغى على عملية تغيير صورة الآخر الطابع السلبي. الجماعة الإيديولوجية ترغب في تغيير صورة الآخر عندها، وتغيرها، أو لا ترغب وترفض أن تغيرها، بحسب ما يناسب موقفها السلبي منه. إذ إن الآخر مدرك عندها، بوعي أو بلا وعي، كمصدر خطر عليها، كمصدر عدوان، قائم أو محتمل. وآلية التحرك في مجابهته هي آلية دفاعية محضة، أو دفاعية وهجومية. وفي الحالتين، يشتمل التحرك على آلية احتماء من الآخر، وآلية استقواء بآخر. فالصورة المطلوبة، في هذه الأوضاع، هي الصورة التي تنفع في تبرير سياسة الاحتماء من الآخر، والاستقواء ضده بأعدائه، والسيطرة عليه، إذا أمكن الأمر، بأي شكل من الأشكال. فإذا

كانت هذه الصورة موجودة، فلا داعي لتغييرها. وإذا كان الموجود منها غير كاف، فلا تأجيل لعملية إكمالها أو إنتاج صورة أخرى، أفضل منها. وهكذا تستمر صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي السائد في عصرنا أداة من أدوات إرادة السيطرة، أو نتيجة من نتائجها، أو قناعاً من أقنعتها.

٧ ـ صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية:

أشرنا في ثنايا الفقرات السابقة إلى بعض الأمثلة لكي نجعل تحليلنا النظري لصورة الآخر في التعامل الإيديولوجي قريباً من الواقع المحسوس. ونودّ الآن تجاوز الإشارة إلى تحليل موسع لحالة مميزة من الحالات التي أتينا على ذكرها، وهي صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية. فهذه الحالة مميزة فعلاً، لأنها تتيح لنا بما تتّسم به من كثافة وتركيز وانعكاسات نظرية وعملية، أن ندرك منطق تعامل الإيديولوجية مع الآخر بأقصى حيويته دونما توغّل في الحفر والتفسير. إن صورة إسرائيل في مخيلة الشعب الفلسطيني لا تعرف نظيراً لها في مخيلة أي شعب من الشعوب المعاصرة. فهي لا تفارق هذه المخيلة لحظة واحدة، وهي تصارع فيها صورة الشعب الفلسطيني نفسها. إذ ليست صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية صورة آخر يتصف بأنه عدو قريب وقوي، بل هي أكثر من ذلك. إنها صورة آخر يحتل البيت وينفي هوية ساكنيه وأيّ حق لهم فيه، ويهدد في الوقت عينه الجيران جميعاً. فلا عجب إذن أن تكون فائدة تحليلها لبحثنا في أعلى الدرجات.

تظهر صورة إسرائيل في تعبيرات الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بألف شكل وشكل. ولكن الشكل الأكثر كثافة ودلالة بين هذه الأشكال، والأقرب إلى أن يكون الشكل المرجعي لها، فيه نلتقي ومنه ننطلق، هو ذلك الذي تضمنه الميثاق الوطني الفلسطيني لعام ١٩٦٨. ولذلك يحسن

بنا أن نركز انتباهنا على نص هذا الميثاق، فنحلل صورة إسرائيل في مواده، وننتقل منه إلى ما قبله وإلى ما بعده حتى نضع الصورة في سياق الحركة التاريخية التي ولدتها. صحيح أن الظروف التي حددت اتجاه الميثاق الوطني الفلسطيني قد تغيرت تغيراً شاملاً وعميقاً. ولكن هذا الميثاق جزء لا يتجزأ من الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية ومفاعيله في المتخيل الشعبي الفلسطيني باقية لعشرات السنين، ومن خلال ما يطرأ من تغيرات في الظروف وفي الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية نفسها. فما هي الصورة التي يرسمها عن إسرائيل؟ وما هي انعكاسات هذه الصورة على صورة الشعب الفلسطيني نفسه؟

صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني تقع في حقل يضم أربع صور هي الصهيونية والإمبريالية واليهودية وإسرائيل. ففي منظومة علاقات هذا الحقل، تحيل صورة إسرائيل إلى الصهيونية، وهذه تحيل إلى الإمبريالية، وتتميز اليهودية كدين، فتظهر كأنها لا علاقة مباشرة بينها وبين الصهيونية وإسرائيل. فلننظر في تفاصيل هذا الحقل كما يحددها نص الميثاق نفسه.

«إن إسرائيل هي أداة الحركة الصهيونية، وقاعدة بشرية جغرافية للامبريالية العالمية، ونقطة ارتكاز ووثوب لها في قلب الوطن العربي لضرب أماني الأمة العربية في التحرر والوحدة والتقدم». بهذه الكلمات، المختارة بعناية، تتحدد صورة إسرائيل بالنسبة إلى الحركة الوطنية الفلسطينية، وينفتح عالم من الدلالات والإيحاءات، التي تفضي إلى وجهة معينة للاستنتاج العملي. فما معنى تعريف إسرائيل بأنها أداة الحركة الصهيونية؟ معناه أن كونها أداة يتقدم على كونها أي شيء آخر، وأن حقيقتها العميقة ليست في ذاتها بل في الطرف الذي يستخدمها كأداة لتحقيق أهدافه وغاياته. طبعاً، لا شيء يمنع من التفكير في بنية إسرائيل، أي في بنية

المجتمع الإسرائيلي من جميع الوجهات الموضوعية، ولا سيما من الوجهتين الإثنية والإقتصادية. ولكن، إذا وقع ذلك، فإنه لا يكون مقصوداً إلا لتبيين كيفية انبناء إسرائيل كأداة. بعبارة أخرى، الوظيفة التي تقوم بها إسرائيل هي أساس وجودها، وهذه الوظيفة ليست وليدة تطور طبيعي وتاريخي لمجتمع مقبول بدون نزاع حول حقه في الوجود، بل هي وليدة حركة تستخدم إسرائيل وتحدد لها سياستها العامة، داخلياً وخارجياً.
وهكذا ترى الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أن صفات إسرائيل تكتسب قيمتها أولاً، من كونها أداة في خدمة الحركة الصهيونية،وثانياً، من كونها «قاعدة بشرية جغرافية للامبريالية العالمية». وصورة القاعدة في هذا السياق لا تخرج عن معنى الأداة، ولكنها تحدد جوانب معينة للأداة، وتحيل إلى القوة التي تستعملها. وقد حرص الميثاق الوطني الفلسطيني على وضع صورة القاعدة بعد صورة الأداة لوصف إسرائيل، لأنه يدرك أن الحركة الصهيونية هي الوسيط بين الامبريالية وإسرائيل. ودور الوسيط هذا يتجاوز مجرد العمل على تبادل الخدمات والمنافع بين الإمبريالية وإسرائيل، لأنه هو الذي يدفع ويضغط ويوجه نحو إقامة روابط متينة بين الامبريالية وإسرائيل. وعلى هذا الأساس، تتحدد سمات صورة إسرائيل انطلاقاً من صورة الصهيونية، ومن صورة الامبريالية. فكيف تظهر هاتان الصورتان في نص الميثاق الوطني الفلسطيني؟

يحرص الميثاق الوطني الفلسطيني على التمييز بين اليهودية والصهيونية. فاليهودية دين، والصهيونية حركة سياسية. «إن اليهودية بوصفها ديناً سماوياً ليست قومية ذات وجود مستقل، وكذلك فإن اليهود ليسوا شعباً واحداً له شخصيته المستقلة، وإنما هم مواطنون في الدول التي ينتمون إليها». هذا التفريق بين الدين والقومية، المستتبع لنفي كون اليهود شعباً واحداً له شخصية مستقلة، يتفق مع الاتجاه العام للتاريخ الحديث

والمعاصر. ولكنه لا يكشف عن طبيعة العلاقات بين اليهودية والصهيونية. هل اليهودية تقتضي العمل السياسي باسمها؟ وأي عمل؟ وما هي قيمة التفسير الصهيوني لليهودية؟ أسئلة يتركها الميثاق الوطني الفلسطيني للباحثين والمفكرين. إذ إن الأهم له هو وصف الحركة الصهيونية بما هي في واقع العمل، وليس بما هي بحسب تأويلها لليهودية. إن صورة الصهيونية في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية هي، إذن، غير صورتها في الإيديولوجية الصهيونية. ما تكشفه الإيديولوجية الصهيونية من صورتها لليهود وللامبريالية، غير ما تكشفه الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية من تلك الصورة، للفلسطينيين ولسائر شعوب العالم. فالحركة الصهيونية، في إدراك الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، حركة سياسية لها صورة متجسدة في أفعالها. وهذه الأفعال أصابت الشعب الفلسطيني في صميم وجوده. فما هي السمات البارزة لصورة الصهيونية من خلال أفعالها كما يعانيها الشعب الفلسطيني؟

جواباً عن هذا السؤال، يعطي الميثاق الوطني الفلسطيني مجموعة عناصر تشكل لوحة أقل ما يقال فيها إنها لا تلقى استحساناً في الفكر السياسي التقدمي والديمقراطي. فالحركة الصهيونية «حركة عنصرية تعصبية في تكوينها، عدوانية توسعية استيطانية في أهدافها، وفاشية نازية في وسائلها». في المرتبة الأولى، سمات التكوين، وفي المرتبة الثانية، سمات الأهداف وفي المرتبة الثالثة، سمات الوسائل. إنها إذن لوحة شاملة بالنسبة إلى الصهيونية كحركة سياسية. إذ لا بد لكل حركة سياسية من روابط معينة للجماعة التي تؤطرها، ومن أهداف ووسائل مختارة يتحدد بها التزامها العملي. وأول ما تراه الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية في الصهيونية هو عنصريتها.

وبالطبع ليس المقصود فقط إثبات واقع في الحركة الصهيونية، بل

المقصود في الدرجة الأولى فضح ما تخفيه الصهيونية عن الآخرين، وتأليب العالم المناوىء للعنصرية ضد الصهيونية. وفي الواقع توصلت منظمة التحرير الفلسطينية، في أواسط السبعينات، إلى انتزاع قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة يعلن أن الصهيونية شكل من أشكال العنصرية، ثم عادت الأمم المتحدة عن هذا القرار بعد حرب الخليج. ومن جهة التكوين، كل عنصرية تعصبية بطبيعتها. فوصف الصهيونية بالتعصبية، بعد وصفها بالعنصرية، لا يضيف عنصراً جديداً. ولكن وقع صفة التعصب في النفوس شديد، فوجدت الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أنه من المصلحة عدم تركها متضمنة في معنى العنصرية.

أما صفات الصهيونية من حيث أهدافها، فإن الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية تذكرها كجوانب لصفة جامعة واحدة، هي صفة الاحتلال. فالإحتلال الصهيوني لفلسطين عمل عدواني في الأساس، لأن فلسطين لم تكن قبل قيام إسرائيل أرضاً بلا شعب، وهو عمل توسعي، لأنه مبني على مبدأ حماية المكاسب بمزيد من الغزو. وهو عمل استيطاني، لأنه يهدف إلى زرع المستوطنات اليهودية في المناطق الواقعة تحت قبضته العسكرية. هكذا تصرفت الحركة الصهيونية في فلسطين حتى قيام إسرائيل. وهكذا تصرفت إسرائيل منذ قيامها، وخاصة في عام ١٩٦٧. فالميثاق الوطني الفلسطيني لا يفعل شيئاً أكثر من اختصار السياسة العملية الصهيونية والإسرائيلية في صورة مكثفة تعبّر عن معاناة الشعب الفلسطيني من تلك السياسة. ومن أجل إعطاء صورة الصهيونية أقصى ما يمكن من البشاعة بالنسبة إلى العالمين، الغربي الديمقراطي والشرقي الاشتراكي، يذهب الميثاق الوطني الفلسطيني إلى وصف وسائل الصهيونية بأنها فاشية ونازية، علماً بأن الوسائل المقصودة هي وسائل الاحتلال، لا وسائل الحياة السياسية داخل المجتمع الإسرائيلي. فالجمع بين الفاشية والنازية في صورة واحدة يضاعف

شعور النفور والاشمئزاز من الجماعة المصورة، إذ يذكّر العالم بماض قريب بات الجميع متفقين على إدانته. وفي اختصار يمكن القول إن الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨ لم تكن على استعداد لرؤية شيء من إسرائيل والصهيونية سوى الوجه الذي أكّدته حرب ١٩٦٧ ببلاغة منقطعة النظير.

إذن المعالم التي تبرزها الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية في صورة إسرائيل كصنيعة وأداة للصهيونية هي العنصرية التعصبية، والاحتلال العدواني التوسعي والاستيطاني والعنف النازي والفاشي، أما المعالم التي تضيفها إلى المعالم السابقة، كنتيجة للإرتباط العضوي بين الصهيونية والامبريالية، فإنها تختصر في صفة واحدة، وهي العداء لجميع حركات التحرر والتقدم في العالم. هذه الصفة ليست صفة نفسية فقط، وليست صفة دافعة إلى الانكفاء السلبي، بل هي صفة متجسدة في سلوك هجومي، تدميري، شامل، يهدف إلى إبقاء جميع الشعوب الضعيفة في وضع التخلف والتبعية. ولذلك، ليس من المستغرب أن تكتمل معالم صورة إسرائيل كقاعدة للامبريالية العالمية بكونها «مصدراً دائماً لتهديد السلام في الشرق الأوسط والعالم أجمع».

يمكن أن يسلم مراقب خارجي بصحة ما يقوله الميثاق الوطني الفلسطيني عن عنصرية إسرائيل واحتلالها وعنفها، مع أخذ ورد في بعض النقاط، ومع إضافة جوانب لا يلحظها الميثاق وتحرص إسرائيل على التشديد عليها، مثل الديمقراطية والتعددية في حياتها السياسية الداخلية. ولكن المسألة بالنسبة إلى الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية لا تقف عند حدود الصحة أو عدم الصحة لما تقوله عن إسرائيل، بل تتعداها إلى وجود أو عدم وجود إسرائيل بالصورة التي لها في مخيلة الشعب الفلسطيني وفي معاناته المأساوية اليومية. إن إسرائيل آخر من نوع فريد، أو نادر الوجود

في التاريخ. إنها الآخر الجماعي الذي يحتل بلاد النحن، زاعماً أن له حقاً فيها، وعاملاً على تدمير مقومات النحن، بالتشريد والتضييق والمصادرة والهدم والإرهاب والطرد والإذلال وما أشبه. ولذلك ليست صورته مطروحة من باب الوصف الخارجي المحايد، بل من باب الكشف والفضح والرفض والدعوة إلى التغيير الكامل. ومن هنا، فإنه لا يمكن فهم صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني من دون فهم انعكاساتها المباشرة على صورة الشعب الفلسطيني في الميثاق نفسه. إذا كانت صورة الآخر تعني نفياً لصورة النحن، فمن الطبيعي أن تتشكل صورة النحن في اتجاه نفي الآخر. النفي في التعامل بين الإيديولوجيات يستدعي النفي المضاد. . وهذا بالضبط ما نجده في الميثاق الوطني الفلسطيني.

كان الميثاق القومي الفلسطيني لعام ١٩٦٤ قد صاغ المبادىء الكبرى للإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بعد نكبة ١٩٤٨. وجاء الميثاق الوطني الفلسطيني لعام ١٩٦٨ أشد تركيزاً على الشخصية الفلسطينية وتطلعها إلى الإستقلال. وهكذا لم تعد فلسطين وطناً عربياً، من دون تخصيص، بل أصبحت وطناً للشعب العربي الفلسطيني. وفلسطين هذه هي فلسطين بحدودها القائمة في عهد الإنتداب البريطاني. إنها، في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨، وحدة إقليمية لا تتجزأ، وصاحب الحق الكامل فيها هو الشعب العربي الفلسطيني. وبناء عليه، يرفض الميثاق الوطني الفلسطيني تصريح بلفور وقرار تقسيم فلسطين ويعلن ضرورة القضاء على الوجود الصهيوني، والوجود الامبريالي في فلسطين، مشدداً على التمييز بين اليهودي والصهيوني، وعلى عدم وجود أي تميز عنصري وأي نزعة تعصبية في تكوين الشعب العربي الفلسطيني، ومركزاً على الأطروحة القائلة بأنه، لما كان الاحتلال الصهيوني لفلسطين قائماً بالقوة المسلحة، فإن تحريرها وإعادتها إلى شعبها لا يتمّان إلا بالكفاح المسلح.

وهكذا يؤسس الميثاق الوطني الفلسطيني صورة مناقضة على طول الخط لصورة إسرائيل كأداة احتلال عنصري عنيف، ويطرح منظمة التحرير الفلسطينية أداة لتحرير الوطن الفلسطيني بكامله، بالمقاومة والثورة والكفاح المسلح. الآخر الإسرائيلي يسعى إلى التوسع وإلى مزيد من القوة بحجة الدفاع عن نفسه. ولكنه بالفعل نفسه، يؤجج مشاعر الحقد والعداء ضده، ويلهب الشعور بالهوية الفلسطينية وبالانتهاء الفلسطيني، ويدفع الشخصية الفلسطينية إلى مزيد من التماسك والتبلور.

وفي الواقع، تشكل صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني عام ١٩٦٨، تطويراً لما جاء في ميثاق ١٩٦٤، تحت تأثير حرب حزيران ١٩٦٧ والتغيرات التي نتجت عنها في الساحتين العربية والفلسطينية. فقبل حرب حزيران، كانت القيادة الفلسطينية بزعامة الشقيري شديدة التقيد باعتبارات الدول العربية المحافظة ومنطق تحرير فلسطين بواسطة الجيوش العربية النظامية، ولا سيما جيوش الدول العربية العاملة تحت لواء القومية العربية السياسية. وبعد حرب حزيران، حرب الهزيمة الكارثة، تغير المشهد تغيراً كاملاً، وبدا واضحاً أن مهمة الجيوش العربية لن تكون في المستقبل، إذا استطاعت هذه الجيوش إعادة بناء قوتها، أكثر من إزالة الاحتلال الإسرائيلي عن بلدانها، كما بدا واضحاً مدى ارتباط إسرائيل الوثيق بالقوى الإستعمارية ومخططاتها المعادية للقومية العربية السياسية. فانطلقت القوى الفلسطينية التحريرية للرد على تحديات الوضع الجديد، مؤكدة مسؤولية الفلسطينيين أنفسهم في التصدي لإسرائيل الساعية إلى طمس كيانهم ونفي حقوقهم السياسية. إن التغيير الذي طرأ على ساحة القوى والقيادات الفلسطينية بعد حرب ١٩٦٧، بظهور حركة فتح التي كانت قد انطلقت عام ١٩٦٥ وحركات عقائدية يسارية منشقة من حركة القوميين العرب، انعكس على صعيد نوعية إدراك الإيديولوجية الوطنية

الفلسطينية للهوية الفلسطينية وإسرائيل وكيفية المواجهة بينهما. فجاءت صورة إسرائيل في الميثاق الوطني الفلسطيني أشد وضوحاً وبلورة مما كانت عليه في الميثاق القومي الفلسطيني، وأصدق تعبيراً عن عمق النزعات الثورية في صفوف الشعب الفلسطيني. وهكذا أعيد بناء هذه الصورة على نحو أدق وأوسع، فظهرت فيها عناصر لم تكن بارزة من قبل، مثل الارتباط العضوي بالامبريالية العالمية، والإستيطانية والنازية، والتصدّي السافر لأماني الشعوب العربية في التحرر والتقدّم والتوحد، وظهر الكفاح المسلح والعمل الفدائي في المقابل، وسيلة أساسية لتجسيد حرب التحرير الشعبية الفلسطينية.

ولا يخفى ما رمى إليه المجلس الوطني الفلسطيني بإعادة بناء صورة إسرائيل على النحو الذي رأينا. فهذه الصورة هي بالضبط ما تطمسه إسرائيل عندما تتحدث عن نفسها أو ما تزيفه حتى تبعد عن نفسها وسياستها أوصاف البشاعة والقبح. وبهذا المعنى، تكون وظيفتها الأولى إعطاء وصف صحيح، أو بالأحرى الوصف الصحيح، عن نشوء إسرائيل وسياستها الفعلية، لكي يعرف العالم مدى الظلم الذي أصاب الشعب الفلسطيني ويحدد من هو الضحية في ما يسمى الصراع العربي الإسرائيلي. ولما كانت المعرفة، في الإيديولوجية، مقصودة ومستخدمة لأغراض الكفاح الذي تخوضه جماعة الإيديولوجية، فقد كان من المنطقي أن تشكل الوظيفة الأولى لصورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية عام ١٩٦٨ نوعاً من مدخل إلى الوظائف النفسية والسياسية التي تعيّن على تلك الصورة أن تؤديها. فعلى الساحة الفلسطينية، لعبت صورة إسرائيل كما حددها الميثاق الوطني الفلسطيني دور تحديد العدو الرئيسي لجميع فصائل المقاومة الفلسطينية، وبالتالي لعبت دور ضابط وجامع لهذه الفصائل في إطار منظمة التحرير الفلسطينية. وفضلاً عن ذلك، لعبت دور تفعيل

وتبرير لعملية التعبئة الجماهيرية التي كان الكفاح الفلسطيني يحتاج إليها للانتقال إلى حرب التحرير الشعبية. وعلى الساحة العربية، أعطت منظمة التحرير الفلسطينية مستنداً متيناً للمطالبة بالدعم وبحرية التحرك وبالتنسيق مع القوى المؤيدة للقضية الفلسطينية. وعلى الساحة الدولية، حدّدت من هو الشعب الضحية، ومن هو الجلاد، ومن هم أنصار الحق والسلم، وما هو واجب المجتمع الدولي تجاه الفلسطينيين. لقد استغلت إسرائيل إلى أبعد الحدود شعور بعض الدول الأوروبية بالذنب تجاه اليهود كضحية للحركة اللاسامية. فكان على صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية أن تقف في وجه هذا الاستغلال، وأن تلفت أنظار العالم الأوروبي وغير الأوروبي إلى أن الضحية، حقاً أو زعماً، قد انقلبت جلاداً يطبق وسائل جلاده بشكل متقن ومضاعف، على شعب لم يمارس عليه أي نوع من القهر أو الاضطهاد، كما كان عليها بالتالي أن تحرك مخيلة الشعوب وضميرها في اتجاه إدانة الصهيونية ونصرة القضية الفلسطينية وتقديم الدعم المادي والمعنوي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

من الوجهة التاريخية، لم يكن ما عبّر عنه الميثاق الوطني الفلسطيني سوى تكثيف واستيعاب لمجموعة الصور التي تراكمت في المتخيل الفلسطيني عن الحركة الصهيونية وإسرائيل على امتداد نصف قرن وأكثر. فقبل عام ١٩٤٨، كانت الجهود الوطنية الفلسطينية منصبة على المطالبة بالإستقلال وعلى رفض تصريح بلفور ومقاومة سياسة الانتداب البريطاني الرامية إلى قهر الشعب الفلسطيني وإيجاد الشروط الموضوعية الكافية لنشوء وطن قومي يهودي في فلسطين[1]. وبعد عام ١٩٤٨، اتجهت تلك الجهود

---

(١) يجد القارىء عرضاً تاريخياً شاملاً للنضال الوطني الفلسطيني حتى ١٩٤٨، مع مجموعة كبيرة من الوثائق الهامة، في كتاب بيان نويهض الحوت: القيادات =

إلى إيجاد صيغة جديدة للنضال ضد الإحتلال الإسرائيلي، في إطار التيار القومي العربي المتصاعد، وفي مواكبة التحولات التي كانت تجري على صعيد النظام الدولي المتأقطب حول الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي. ولم تأتِ حرب حزيران ١٩٦٧ بالنتيجة التي توخاها الإسرائيليون على الفور. فالإيديولوجية القومية العربية، سواء في صيغتها البعثية أم في صيغتها الناصرية، كالإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، لم تكن علىَ استعداد لتوظيف المخيلة القومية والوطنية في عملية تعديل لصورة إسرائيل وقبول الأمر الواقع الذي فرضته. فقد تطلب تغيير هذا الاستعداد حروباً عدة، على الساحة الأردنية وعلى الجبهتين المصرية - الإسرائيلية والسورية - الإسرائيلية وعلى الساحة اللبنانية، أدت إلى إخراج مصر من ساحة الصراع، وإلى تحطيم الآلة العسكرية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وإلى تغيير استراتيجية الكفاح الفلسطيني من أجل التحرر من نير الاحتلال. وكانت النتيجة «إعلان الإستقلال» لعام ١٩٨٨. فكيف أصبحت صورة إسرائيل في هذا الإعلان؟

إن الفرق الأساسي بين نص «الميثاق الوطني الفلسطيني» وبين نص «إعلان الإستقلال»، بالنسبة إلى موضوع بحثنا، يكمن في الموقف من قرار تقسيم فلسطين الذي اتخذته منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٧ لحل القضية الفلسطينية. فالإعلان يقبل ما كان الميثاق يعلن بطلانه، أي قرار التقسيم وقيام إسرائيل على أساسه. وبهذا القبول، تتغير صورة المشهد كلياً، صورة إسرائيل وصورة الشعب الفلسطيني أيضاً. يقول الإعلان: «ومع الظلم التاريخي الذي لحق بالشعب العربي الفلسطيني بتشريده، وبحرمانه من

= والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ - ١٩٤٨، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١.

حق تقرير المصير، إثر قرار الجمعية العامة رقم ١٨١ عام ١٩٤٧، الذي قسم فلسطين إلى دولتين: عربية ويهودية، فإن هذا القرار ما زال يوفر شروطاً للشرعية الدولية تضمن حق الشعب العربي الفلسطيني في السيادة والاستقلال الوطني»[١]. وانطلاقاً من هنا، تتغير معطيات كثيرة في صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، بصورة ضمنية أو صريحة. فبعد أن كان التركيز في الميثاق، على أن إسرائيل أداة الحركة الصهيونية وقاعدة للامبريالية وقائمة على الاغتصاب والاحتلال والعنصرية، أصبح التركيز في الإعلان، على أن إسرائيل دولة، لها أساس في الشرعية الدولية، ولكنها دولة محتلة للأراضي الفلسطينية، أي واقعياً الضفة الغربية وقطاع غزة. المشكلة المركزية إذن، في الإعلان، هي مشكلة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية التي اعترفت الشرعية الدولية بحق الشعب العربي الفلسطيني في السيادة والاستقلال عليها، وليست مشكلة قيام إسرائيل على جزء من فلسطين التاريخية. ولكن في وصف الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، تحتفظ الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية بعد الإعلان، بالعناصر نفسها تقريباً التي كانت تذكرها قبل الإعلان. ففي البيان السياسي الذي أصدره المجلس الوطني الفلسطيني بعد اتخاذ قرار إعلان قيام دولة فلسطين، نقرأ مثلاً أنه «من خلال جرائم الاحتلال وممارساته الوحشية اللاإنسانية، سقطت أكذوبة الدعاية الصهيونية عن ديمقراطية الكيان الصهيوني التي خدعت الرأي العام الدولي طيلة أربعين عاماً وظهرت إسرائيل على حقيقتها، دولة فاشية عنصرية استيطانية، تقوم على

---

(١) إعلان استقلال دولة فلسطين، الذي تلاه السيد ياسر عرفات في ختام الدورة التاسعة عشرة غير العادية للمجلس الوطني الفلسطيني، في الجزائر بتاريخ ١٩٨٨/١١/١٥ (راجع: فلسطين الثورة، العدد ٧٢٦، تاريخ ١٩٨٨/١١/٢٠).

اغتصاب الأرض الفلسطينية وإبادة الشعب الفلسطيني، بل وتهدد بالعدوان والتوسع الأراضي العربية المجاورة»[1]. وهكذا يتم التوصل إلى صورة جديدة لإسرائيل، ولكن من دون قطع مع الصورة السابقة. فالإحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة يفضح حقيقة إسرائيل ويدحض مزاعمها الأمنية والديمقراطية، والتركيز عليه في رسم صورة إسرائيل ونشرها على الرأي العام الدولي يؤدي إلى نتائج أفضل من تلك التي يؤدي إليها التركيز على لاشرعية قيام إسرائيل.

لقد سجل «إعلان الاستقلال» في تاريخ كفاح الشعب الفلسطيني تحولاً واضحاً في كيفية التعامل مع إسرائيل وبناء صورتها. ولكن هذا التحول لم يكن سوى نتيجة لتحوّل آخر كان يجري على أرض فلسطين، في الضفة الغربية وقطاع غزة، وقوامه عمل شعبي يرمي إلى جعل الاحتلال الإسرائيلي يشعر أنه احتلال، وليس أمراً مقبولاً، ومستتباً مع مرور الزمن، وأنه احتلال بغيض، وحقير، وغالي الثمن. إن الصورة التي كانت إسرائيل تسعى بكل وسائلها إلى تثبيتها في خلفية المخيلة الفلسطينية هي غير الصورة التي كانت تسعى إلى نشرها، عن نفسها، في العالم. هذه كانت صورة الدولة الديمقراطية، المحبة للسلام، الآخذة بسبل التقدم العلمي والحضارة الغربية. أما تلك فكانت صورة الدولة القوية، الجبارة، التي لا تقهر ولا جدوى بالتالي من مقاومتها. وتلك الصورة كانت بالضبط الصورة التي عمل الكفاح الوطني الفلسطيني في أواسط الثمانينات على تحطيمها في مخيلة الشعب الفلسطيني أولاً، مع الأمل في تحطيمها في مخيلة الشعب الإسرائيلي ثانياً. وقد كان للمقاومة الوطنية اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي للبنان فضل كبير في دفع الكفاح الوطني الفلسطيني في هذا

(١) راجع: شؤون فلسطينية، العدد ١٨٨، كانون الثاني ١٩٨٨، ص ٨.

الاتجاه. فقد حطمت المقاومة الوطنية اللبنانية الخوف من البطش الإسرائيلي، وبددت عقدة الدونية أمام التفوق الإسرائيلي، وأظهرت أن خطط إسرائيل الإحتلالية قابلة للمراجعة والتراجع. فاندفعت حركة المقاومة الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية اندفاعة شعبية عارمة، وانطلقت الانتفاضة في كانون الأول عام ١٩٨٧. ولولاها، لما أمكن المجلس الوطني الفلسطيني أن يعلن على العالم أجمع إرادة الشعب الفلسطيني في السيادة والاستقلال على أرض فلسطين(١).

من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٨٨، تغيرت صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية. تغيرت كصورة رسمتها مخيلة الشعب الفلسطيني، وتغيرت كصورة رسمتها، في مخيلة الشعب الفلسطيني إسرائيل نفسها. وثمة علامات كثيرة تدل على أن تغيراً موازياً يحدث في الإيديولوجية الإسرائيلية بخصوص صورة الشعب الفلسطيني، ولكن ببطء شديد وعسر كبير. فالإنتفاضة أصبحت في عامها السادس، ولم تنجح حتى الآن محاولات إسرائيل لاحتوائها ولا محاولات شقها من

---

(١) بين الدراسات الكثيرة عن الانتفاضة الفلسطينية، يجدر التنويه بدراسة الدكتور علي الجرباوي، وهو أستاذ مساعد للعلوم السياسية في جامعة بيرزيت، التي صدرت تحت عنوان **الانتفاضة والقيادات السياسية في الضفة الغربية وقطاع غزة** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٩). ومن الأفكار التي تحاول هذه الدراسة إثباتها، فكرة التماسك والتلاحم بين القيادة الموحدة للانتفاضة وبين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية: «صحيح أن جيلاً شاباً جديداً يقود الانتفاضة ميدانياً داخل الأرض المحتلة، ولكن الصحيح أيضاً أن هذا الجيل، وهو جيل معاناة قهر الاحتلال، أكثر التزاماً إيديولوجياً، وتأطراً تنظيمياً، وتقمّصاً لتمسك الشعب الفلسطيني بحقوقه الشرعية وهيئته التمثيلية مما يعتقده أصحاب الرأي القائل ببراجماتية هذا الجيل السياسية» ص (١٣). وقد كان المجلس الوطني الفلسطيني قد سمّى الدورة التاسعة عشرة المشار إليها سابقاً «دورة الانتفاضة والاستقلال الوطني» وركز كثيراً على الانتفاضة في «إعلان الاستقلال» وفي «البيان السياسي».

الداخل بل، على العكس، تصاعدت أعمالها وتنوّعت أساليبها ووسائلها، وترسخت قناعاتها.

وهذا الواقع يسمح لنا أن نقول بأن شعباً ينتفض ضد العدو المحتل لبلاده، تحت شعار الموت أو الحرية، لا يفعل سوى تحطيم صورة العدو المحتل واقعياً، بعد أن أفلح في تحطيمها نفسياً(١).

---

(١) كان العام ١٩٩٣ عام منعطف حقيقي في العلاقات الإسرائيلية ـ الفلسطينية. إذ أدّت المفاوضات السرية بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إلى اعتراف الواحدة بالأخرى وإلى اتفاق ١٣ أيلول المعروف باتفاق «غزة ـ أريحا أولاً». ومن البديهي أن هذا الإتفاق، مع ما مُهِّد له وما رافقه وما لحقه، ينطوي على تغير عميق في صورة إسرائيل في الإيديولوجية الوطنية الفلسطينية، وأيضاً في صورة فلسطين والفلسطينيين في الإيديولوجية الصهيونية الإسرائيلية؛ تغير يندرج في سلسلة تغيرات تستدعي دراسة موسّعة تتناول لعبة الصور المتبادلة على مسرح الشرق الأدنى، في إطار ما بات يُعرف بالنظام الدولي الجديد [حاشية مضافة في ١٩٩٤/٢/٢].

مصادر نصوص الكتاب

I ـ عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الإيديولوجية.

نشر في مجلة الفكر العربي، عدد ١٩٨٦/٤٢. وكان في الأصل إسهاماً في أعمال ندوة عقدتها جماعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع، في اسطمبول، ٢٠ ـ ٢٢ تشرين الأول ١٩٨٤.

II ـ هل دخلنا عصر نهاية الإيديولوجيات؟

مقالة منشورة في جريدة الحياة اللندنية بتاريخ ١٩٩٠/١٢/١٨.

III ـ مشكلة الحدود بين العقل والإيديولوجية

نشر في جريدة الحياة اللندنية، على حلقات ١٢ ـ ١٧ حزيران ١٩٩٣. وكان في الأصل إسهاماً في أعمال ندوة حول «العقل ومسألة الحدود» عقدتها مؤسسة الملك عبد العزيز بالإشتراك مع الكوليج الدولي للفلسفة، في الدار البيضاء ٢٨ ـ ٣٠ كانون الثاني ١٩٩٣.

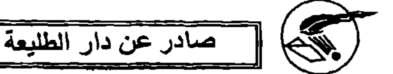
IV ـ التحولات الإيديولوجية والمأزق

مقالة موضوعة في صيف ١٩٩٢ ومنشورة في جريدة النهار البيروتية، بتاريخ ١٩٩٣/١٢/٢٢.

V ـ صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي

كتب أصلاً لندوة حول «صورة الآخر» نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع في تونس، نيسان ١٩٩٣، ثم نشر جزء منه في جريدة الحياة اللندنية بتاريخ ٩٣/١٠/٣، وجزء آخر في جريدة النهار البيروتية، بتاريخ ٥ ـ ٩٣/١٠/٨.

المحتويات



فلسـفـة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه

(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
(٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)

ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل (طبعة ثانية)

ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)

تيودور اويزرمان

مداخل الفلسفة المعاصرة

فكرة الفلسفة منذ هيجل، الافكار السياسية، التحليل النفسي، علم العلم، الوجوديات، الظهورية، البنيوية، الفكر التقني

جماعة من المؤلفين

إعداد وترجمة د. خليل أحمد خليل

رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة ثالثة)

سبينوزا

الوجود والقيمة

سامي خرطبيل

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليفي ستـروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا

عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق

د. حسام محي الدين الالوسي

البعد الجمالي

نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية

هربرت ماركوز

ارسطو

الفرد تايلور

ترجمة. د.عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثانية)
نظرة تحليلية ونقدية
د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني
الفلسفة ظهرت في الشرق
د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغلية
رينيه سرّو
ترجمة: د. أدونيس العكره

بناء النظرية الفلسفية
دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة
(طبعة ثانية منقحة)
د. سالم يفوت

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع
د. سالم يفوت

الزمان التاريخي
من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية
د. سالم يفوت

المثقف والسلطة
دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر
محمد الشيخ

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية
د. أنطوان خوري

٢٠٠٠/٩٤/١١٦٧

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٢٩ (٠١)

هذا الكتاب

□ في هذا الكتاب يتابع الدكتور ناصيف نصّار واحداً من أهم مشاريعه، وأعني به درس الظاهرة الإيديولوجية وآليات فعلها في الحياة الإجتماعية، ومواكبة مسار التنازع بين العقل والإيديولوجية مواكبةً تحليلية نقدية، بغية التعرّف الموضوعي على حقائق الإيديولوجية وحدودها، وبالتالي فضح لعبتها برمّتها، وذلك تحريراً للعقل العلمي والفلسفي من هيمنتها وسطوتها، وتعزيزاً لقدراته على تشخيص تجلّياتها المتلوّنة ومحاكمتها محاكمة غير إيديولوجية.

□ تُعالج نصوص هذا الكتاب موضوعات عدّة. غير أن الباعث على كتابتها واحدٌ: إرادة تطوير العقل والعقلانية والانتصار لهما حتى يتمكّنا من النموّ بحرية بعيداً عن شبكات الإغراء والإلجاء التي تنسجها الإيديولوجية.

□ في دراسات هذا الكتاب لا ينفصل الوعي المنهجي عن الوعي النظري المنتج؛ وهي وإنْ كانت إضافات لدراسات سابقة، إلاّ أنها أبعد ما تكون عن الإعادة والتكرار: إنها دراسات منفتحة على الجديد في التجربة وفي المعرفة، وفاتحة لآفاق جديدة، نظرية وتطبيقية.

□ المؤلف:

- أحد أبرز المفكرين الفلاسفة في العالم العربي اليوم.
- اشتغل بالتعليم في الجامعة اللبنانية، منذ عام ١٩٦٧. وحاضر في جامعات عدة، عربية وأوروبية.
- من مؤسّسي الجمعية الفلسفية العربية التي مقرّها عمان.
- حالياً عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت